2: Monteil FA8 Bambara

Gouvernement Général de l'Afrique Occidentale Française

PUBLICATIONS DU COMITÉ D'ÉTUDES HISTORIQUES ET SCIENTIFIQUES

LES BAMBARA

du Ségou et du Kaarta

(ÉTUDE HISTORIQUE, ETHNOGRAPHIQUE ET LITTÉRAIRE D'UNE PEUPLADE DU SOUDAN FRANÇAIS)

PAR

CHARLES MONTEIL

AVEC UNE CARTE ET 8 REPRODUCTIONS PHOTOGRAPHIQUES

PARIS V^e^

ÉMILE LAROSE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

11, RUE VICTOR-COUSIN, 11

1924 [Title page]

LES BAMBARA
DU SÉGOU ET DU KAARTA

[p. i]

2: Monteil FA8 Bambara

Table des matières

	Pages
Introduction	1
Chapitre I. — Origine et Histoire	3
Préliminaires et carte	3
1. Origine	7
2. Histoire : Histoire de l'Empire du Ségou. — Histoire de l'Empire du Kaarta	21
Chapitre II. — Les Concepts	119
1. Croyances	119
2. Morale et Coutume	129
3. Mantique, Religion et Magie	133
Chapitre III. — Les Communautés	157
1. Généralités	157
2. Communauté patriarcale	163
3. Communauté familiale	194
4. Rapports entre Communautés	222
Chapitre IV. — Les Confréries	234
1. Fin de l'Enfance	234
2. Généralités sur les Confréries	250
3. Quelques grandes Confréries	269
Chapitre V. — Les Clans	287
1. Généralités	287
2. Clan des gens de Ségou	290
3. Clan des Massa-si ou des gens du Kaarta	326
Chapitre VI. — L'Islam	331
1. Islamisme et paganisme	331
2. Agents de l'Islam	337
3. Résultats	343
Chapitre VII. — Textes Bambara	346
Index bibliographique	402

[p ii]

Rochefort-sur-mer. — Imprimerie A. Thoyon-Thèze.

Introduction

D'après le recensement rapporté plus loin, les Bambara sont plus de 500.000, formant par ce nombre même l'un des plus importants groupes de population de l'Ouest africain.

Ce groupe manque d'homogénéité ; cependant, en plus de la langue, qui forme à vrai dire sa caractéristique propre, il possède un fond de coutumes communes — du moins pour les grandes lignes — à tous ses membres. Il est possible de dégager ce fond coutumier commun en étudiant une fraction de ce groupe : tel est l'objet du présent ouvrage.

Les Bambara du Ségou et du Kaarta, qui nous occupent ici, offrent sur leurs congénères cette particularité remarquable d'avoir constitué des empires renommés. A l'histoire de ces empires, déjà connue par les travaux de mes devanciers, j'ajoute une nouvelle documentation surtout par une chronique inédite de l'empire du Ségou. Cette chronique présente, entre autre intérêt, celui d'être due entièrement à un de ces traditionnistes dont l'érudition, aussi sûre et précise que le permet le milieu indigène, mérite de retenir l'attention. Tout compte fait, ce livre n'est que le commentaire détaillé de cette chronique, appuyé tant sur les connaissances que j'ai acquises sur place au cours de mes fonctions administratives, que sur les renseignements contenus dans les ouvrages mentionnés dans l'index bibliographique ci-après.

Il convient de remarquer que si, à l'aide de ces documents et connaissances, il est en somme facile de décrire la coutume en se limitant à des généralités, c'est, par contre, une tâche ardue et délicate que de définir la coutume appliquée à des manifestations sociales déterminées et de tenter la découverte des principes qui animent ces manifestations.

D'autant plus que l'expérience acquise ailleurs, au lieu

2: Monteil FA8 Bambara

d'être un secours, forme souvent un écueil aussi dangereux qu'attirant. Ainsi, l'on est naturellement porté à appliquer aux institutions indigènes les noms et les caractéristiques fondamentales d'institutions, européennes notamment, que l'on tient, *a priori*, pour similaires. Transportée de la sorte sur un plan étranger à sa genèse et à son évolution, la coutume indigène est déformée ; elle ne peut garder sa physionomie propre que dans le plan indigène où elle s'est constituée et développée.

Toutefois, il ne me paraît pas obligatoire de rejeter en bloc la terminologie française qui nous est familière ; il suffit de lui attribuer, en tant que de besoin, une compréhension adéquate à son nouveau rôle ; outre qu'il serait fastidieux de faire usage exclusif de termes indigènes, il serait parfois très embarrassant et même impossible d'exprimer par ce seul moyen certaines abstractions, par exemple, que l'analyse met au jour et que l'indigène ignore.

Visiter la coutume dans son intimité exige donc de la méthode et de l'expérience, si l'on veut dégager de cette recherche des faits précis, présentant entre eux quelques relations logiques. Quant au résultat ainsi obtenu, il n'est certes pas négligeable : il atteste qu'originairement, peut-être, depuis des temps reculés en tout cas, l'âme indigène suit une voie qu'elle s'est choisie et que nous soupçonnons plus que nous ne la repérons, car les faits concrets qui la jalonnent sont susceptibles d'interprétations diverses.

Aujourd'hui, désemparée par l'effondrement, sous nos coups, du cadre social où elle s'épanouissait, l'âme indigène élabore, sur son propre fond, une nouvelle spiritualité directrice ; elle utilise même à cette fin les apports de nos civilisations dans la mesure où ils sont en accord avec ses tendances profondes. Et la vie actuelle du Noir n'est que le reflet de cette mystique : dès lors, quelle que soit notre volonté et quelles que soient les apparences, dans tous les domaines, le Noir demeure dominé par son passé.

S'il en était besoin, cette constatation suffirait à justifier la présente étude car, plus particulièrement en ce qui concerne la coutume, rien de ce qui a été n'est négligeable puisque le présent et le futur sont sous la dépendance étroite et inévitable de ce passé.

Orthez, le 22 février 1923.

CHAPITRE Ier

Origine et Histoire [p.9]

Préliminaires

Les Bambara occupent actuellement, et depuis longtemps déjà, en masses compactes, une vaste région à cheval sur le Niger et qui comprend la plus grande partie du territoire des cercles de Bammako, Bougouni et Ségou, dans la colonie française du Haut-Sénégal et Niger.

D'après le recensement (1), voici quelle est la répartition des Bambara dans cette colonie :

Cercle de	Bougouni	146.966
—	Bammako	104.216
—	Ségou	109.758
—	Sikasso	80.000
—	Kita	2.889
—	Bafoulabé	2.100
—	Koutiala	30.055
—	Goumbou	22.110
—	San	20.103
—	Sokolo	19.996
—	Diénné	17.247
—	Niafounké	16.000
—	Nioro	9.355
—	Mopti	7.277
—	Bandiagara	928
	Ensemble	538.450

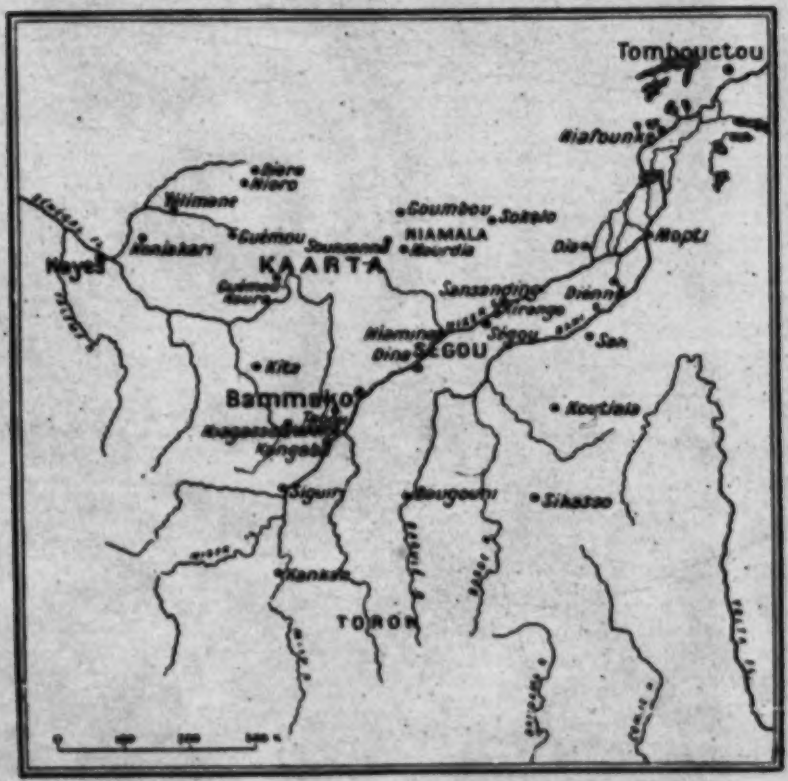
C'est, après celui des Mossi, le plus fort groupement de la colonie du Haut-Sénégal et Niger.

Il ne s'agit ici que des Bambara du Ségou et du Kaarta, remarque déjà faite que, leur histoire particulière mise à

(1) *In Haut-Sénégal et Niger*, par M. Delafosse.

part, l'exposé de leurs concepts et de leurs institutions vaut, dans les grandes lignes, pour tous les Bambara.

Il est du reste très mal aisé de distinguer rigoureusement quels Bambara appartiennent au Kaarta et au Ségou, car ces deux expressions ne correspondent à aucune circonscription territoriale bien définie et quand un indigène parle du Kaarta ou du Ségou, il donne à ces termes une compréhension généralement vague et cela s'explique.



Je l'ai dit ailleurs (1), étymologiquement le mot que nous écrivons et prononçons Kaarta signifie « pays des Karé », ou plus strictement « la collectivité des Karé ». De tout lieu où sont des Karé l'on dit, en soninké, *Karu-ta*,

(1) Dans mon ouvrage *Les Khassonké*, paru dans la collection de la *Revue du Monde Musulman*.

2: Monteil FA8 Bambara

contracté en *Karta*, dont nous avons fait Kaarta par audition fautive du premier *a*, qui est long. Le mot Kaarta ne désigne donc une région que par rapport à ceux qui l'occupent et n'a que par extension valeur d'expression géographique. Chez les indigènes, cette appellation est appliquée à diverses contrées, dans l'aire qui s'étend de Goumbou à Koniakari, de Nioro au fleuve Sénégal. Nos cartes situent le Kaarta entre le Kingui au Nord, le Diomboko à l'Ouest, le Sénégal et le Bélédougou au Sud, le Kaniaga à l'Est : seulement tous ces noms de cantons ont eux-mêmes une signification flottante.

Dans le cadre du présent ouvrage, le mot Kaarta prend un sens spécial. Des Bambara qui fondèrent un clan à Sounsanna, dans le pays des Karé, l'on a dit : en soninké, *Karta-n-ko* ; en bambara, *Karta-n-ka-u* « ceux du Kaarta ». De là, Kaarta est devenu le nom des pays occupés par ce clan, dans ses nombreux déplacements.

Quant aux « gens de Ségou », il en va un peu différemment. C'est de Ségou, la capitale de leur clan, qu'ils ont été dénommés et, par pays de Ségou, il faut entendre : *stricto sensu*, ce *to-da* dont la description est donnée au chapitre V et qui était, en définitive, la région environnante de Ségou, occupée par le chef du clan, sa famille et leurs gens ; *lato sensu*, le pays de Ségou c'était tout le territoire relevant de l'autorité du clan de Ségou et, à l'apogée de la puissance de ce clan, « le pays de Ségou » s'étalait sur les deux rives du Niger, suivant l'axe du fleuve depuis Kangaba jusqu'à Tombouctou.

Donner sur une carte la délimitation territoriale du Kaarta et du Ségou peut satisfaire notre désir d'Européens épris des choses nettes et définies ; dans le plan indigène, auquel ce livre aime à se référer, cette localisation est de peu d'intérêt : ces empires n'ont pas ambitionné de dominer sur telle ou telle région, ils se sont avant tout donné pour but l'exploitation du plus grand nombre possible d'individus, abstraction faite des questions de pays et de race.

Remarque. — Dans les pages qui suivent comme dans celles qui précèdent, les mots bambara ou d'autres dialectes soudanais, dont il est fait emploi ou citation, sont écrits en lettres italiques ; pour leur lecture se reporter aux explications du chapitre VII.

[page 6 contains no text]

1. Origine

[p. 7]

Le Nom

Les populations qui font l'objet de la présente étude sont connues, d'une manière générale, sous le nom de Bambara et par les Européens et par la majorité des indigènes ; elles s'appellent elles-mêmes Banmana ou Bamana.

Les auteurs européens ont proposé de ces mots Bambara, Banmana et Bamana deux étymologies.

Selon les uns, Bambara procéderait du mot *bamba* ou *bamma* « caïman », par allusion à un *tne* (1) commun à tous les indigènes englobés sous l'appellation Bambara. Cette étymologie se trouve ruinée par le fait que ce *tne*, prétendûment général, n'est point tel même pour une faible fraction des Bambara et que, d'ailleurs, la corrélation invoquée n'a jamais été constatée entre le nom du *tne* et la dénomination individuelle ou collective chez les Bambara.

Selon d'autres auteurs, le mot Banmana signifierait, d'après les Banmana eux-mêmes, « refus au maître » (*banma-na*) par allusion à la légende suivant laquelle les Banmana auraient, au début du XIIIe siècle, quitté leur pays d'origine et gagné le Toron, pour échapper au joug des conquérants malinké. Cette étymologie, défendable linguistiquement, ne serait applicable qu'au nom des immigrés du Toron et nous laisse dans l'ignorance du nom qu'eux et leurs congénères portaient avant cette immigration.

J'ai recueilli, moi aussi, une interprétation qui dérive les mots Bambara, Banmana et Bamana de la racine bambara *ban'* ou *ba* = refuser. Mon informateur, un Soninké, prétendait qu'au moment où prit fin leur hégémonie dans la région de Ségou, les Soninké, constatant la rebellion générale de leurs serfs, disaient : *u bara bango bè la*, qu'il faudrait traduire (2) : « ils ont refusé (de se sou-

(1) Interdiction magico-religieuse, voir au chapitre II.
(2) Suivant le dit informateur.

2: Monteil FA8 Bambara

mettre) de tous côtés. » Et ce même informateur ajoutait que ces révoltés, étant ensuite revenus se reconcilier avec leurs maîtres, posaient à ceux-ci la question : *au mar' kan'*, qu'il faudrait traduire (1) : « dans quelles conditions nous garderez-vous ? » De la première expression proviendrait le mot Bambara et de la seconde le mot Marka (1).

Je cite cette interprétation comme un exemple de ces étymologies forgées de toutes pièces par les informateurs indigènes et auxquelles on ne peut accorder quelque valeur que moyennant une sévère et judicieuse critique. En l'espèce, il ne fait pas doute pour moi que les deux expressions de mon informateur ont été inventées pour les besoins de la cause et sont sans valeur ; la traduction de la seconde, *au mar' kan'*, m'échappe même totalement.

A ma connaissance, les indigènes ignorent l'origine de l'appellation Bambara et de ses variantes ou, si l'on préfère, sont incapables de la justifier.

Pourtant il semble que les mots Bambara, Banmana, Bamana, procèdent effectivement d'une même racine *ba*. Ainsi, si du mot *banmana* l'on retranche la finale *na*, caractéristique d'une manière de collectif, l'on obtient *banma* morphologiquement comparable à *finma* qui, en bambara, signifie « noir » et peut être remplacé, sans changement de sens, par *fin'* et *fi* : par analogie, l'on est ainsi conduit à dire que *banma* a pour équivalants *ban'* et *ba*.

Il paraît intéressant de rapprocher ces deux monosyllabes du poular *bal*, qui lui aussi signifie « noir » et a pour équivalent *ba*, son *l* final n'ayant, tout comme l'*n'* de *ban'* qu'une valeur euphonique. Ce rapprochement est acceptable parce que le poular est, par origine, une langue nègre autochtone de ces régions et que, d'autre part, la comparaison des dialectes soudanais atteste que ces dialectes se sont fait de mutuels emprunts.

De là je conclus que le terme Banmana et ses variantes signifient également « les Noirs ».

Or, les étrangers et leurs métis, ou naturalisés, que nous englobons sous la dénomination les « Peuls », ont, dans les temps anciens, exercé dans le Soudan occidental une hégémonie politique et l'on peut penser que c'est de cette époque que date l'appellation Banmana, qui proviendrait de la désignation appliquée aux autochtones par ces Peuls. A

(1) Suivant le dit informateur.

moins qu'il ne soit préférable de dire, sans préjuger de la cause, que le mot Bambara et ses variantes procèdent d'une même racine *ba* signifiant « noir », empruntée à une dialecte ancien dont le poular actuel serait lui-même tributaire.

Quoi qu'il en soit, l'appellation Bambara, dont l'usage s'est généralisée dans le Soudan occidental, prend dans le langage courant des acceptions multiples. Pour le musulman, le Bambara c'est l'infidèle, le païen, le buveur d'alcool ; pour les pasteurs (Maures, Peuls), le Bambara c'est le cultivateur et aussi le Nègre ; pour les Sémites et ceux qui se prétendent tels, le Bambara c'est surtout le Nègre ; pour ceux qui ont détenu ou détiennent le pouvoir, le Bambara c'est l'esclave ; pour tous c'est le primitif, l'individu socialement inférieur.

Il s'est produit pour ce mot, Bambara, ce qui s'est produit pour le mot Peul, on l'emploie comme une simple épithète : l'on qualifie bambara tout païen (1), tout cultivateur, tout esclave, tout noir même. Si bien que ce vocable a pris une valeur péjorative au point de devenir parfois une injure grave. Quel affront pour un musulman, par exemple, d'être traité de bambara, c'est-à-dire d'infidèle, de païen, de buveur d'alcool...!

Toutefois, au sens strict, le mot Bambara n'est donné par les Malinké et, d'après eux, par nous Français, qu'aux indigènes qui parlent le dialecte dit bambara et qui se nomment eux-mêmes Banmana ou Bamana. Sauf exception expresse, c'est également dans cette acception restreinte que désormais nous employons dans le présent ouvrage ce mot de Bambara.

Sous le bénéfice des remarques qui précèdent, on doit conclure que ces Bambara se rattachent à des familles autochtones très anciennes : ils se considèrent, en effet, et sont considérés comme tels.

Les informateurs indigènes disent couramment que les Bambara sont d'anciens esclaves des Malinké ; mais ils disent de même que les Somono sont d'anciens esclaves des « gens du Ségou » : la suite de cette étude (voir le chapitre IV ci-après) montrera dans quel sens il faut

(1) « ... Il est absolument certain que, pour les musulmans du Soudan « en général et de la boucle du Niger en particulier, le mot bambara « désigne non pas un peuple déterminé, ni une tribu spéciale, mais l'en« semble de tous les Soudanais demeurés fidèles à la religion indigène. » (Delafosse, t. I, 126.)

entendre cet esclavage, conséquence caractéristique de la forme politique des gouvernements indigènes.

En dehors de la dénomination générale qu'on leur donne, ou qu'ils se donnent, et qui s'applique à l'un quelconque de leurs groupements, les Bambara sont désignés par des termes qui visent notamment leur répartition géographique : il y a, par exemple, ceux du Bélédougou (*Beledugu-ka-u*) ; ceux du Kaarta (*Karta-n-ka-u*) ; ceux du Ségou (*Segu-n-ka-u*) ; ceux du Bani-n-ko (*Bani-n-ko-ka-u*). Chacune de ces expressions à en même temps une signification politique ; par *Ségu-n-ka-u* l'on entend, notamment, les gens du parti qui, à Ségou, exerce le pouvoir et seul le contexte, ou le sujet de la conversation, permet de préciser de quels gens il s'agit.

Entre elles, les fractions Bambara se caractérisent, parfois, par des sobriquets : de « ceux du Ségou », « ceux du Kaarta » disent, non sans ironie, *Tlu-kele-u* « ceux de la tresse unique », par allusion à leur mode de coiffure ; ou bien *Nya-ni-Nyele-u* « ceux de Nya et de Nyélé », Nya et Nyélé sont des noms de femme très fréquents dans le Ségou.

Il n'est pas rare non plus d'englober tous ceux d'un clan sous un vocable dérivé du nom du fondateur ou de l'ancêtre de ce clan : de « ceux du Kaarta » l'on dit *Nya-Ngolo-la* les gens de Nya-Ngolo (ancêtre des chefs du clan) et de ceux du Ségou *Barama-Ngolo-la* les gens de Barama-Ngolo, ancêtre du clan.

Il y a également des sobriquets entre individus de tribus différentes. Les Soninké disent couramment des Bambara : *Dyon-ko* (= les esclaves) parce que, adonnés depuis longtemps à la traite, ils ont beaucoup trafiqué des Bambara (1). Les Bambara désignent, d'une manière générale, les Soninké par le terme Marka (pour *Mara-ka*). Les Bambara disent encore *Marka dialan'u* (= Marka secs) pour désigner les Soninké qui ont abandonné l'usage de leur dialecte propre et adopté le bambara ; ils appellent *Marka kan'-fo-la-u* (= ceux qui parlent Marka) les Soninké qui ont conservé l'usage de leur dialecte propre.

Dans la région de Ségou, les Bambara appellent *Bani-n-kono-u* (= les oiseaux du Bani) les Soninké riverains de

(1) Voir dans la chronique ci-après du Kaarta comment Mansa et d'autres après lui s'emparèrent de caravanes d'esclaves bambara, appartenant à des Soninké.

cette rivière ; plus généralement ils qualifient les Soninké par le surnom de *Dyeme-ka-u*. On appelle *Dyeme* (alias *Dyime*) un échassier du genre marabout. Suivant l'interprétation qui m'a été donnée, ces dénominations de *Banin-kono-u* et *Dyeme-ka-u* feraient allusion aux voyages périodiques effectués par les Soninké vers les grands centres commerciaux du Sud, spécialement au Ouorodougou.

Le pays de Ségou était dénommé par les Bambara *Dyeme-ka-dugu* à l'époque de l'hégémonie soninké (1) ; il devint, par contre, le *Dyon-ka-dugu* (=le pays des esclaves) pour les Soninké lorsqu'il fut au pouvoir des Bambara.

L'ORIGINE

La tradition générale admise, et rapportée tout d'abord par Raffenel et Quintin, affirme que les ancêtres des Bambara du Ségou et du Kaarta étaient originaires du Toron, région située aux sources du Milo et du Baoulé, affluents du Haut-Niger. Partis de là, ils auraient progressé dans la direction du Nord-Est, d'où leur expansion vers leur habitat actuel et la formation par eux des empires du Ségou et du Kaarta (2).

Mais, suivant l'habitude des traditionnistes, il ne s'agit point là de l'histoire d'une émigration en masse, il s'agit seulement de la tradition relative à la venue dans le Ségou et le Kaarta des ancêtres des Kouloubali qui fondèrent les clans du Ségou et du Kaarta. Et il ne me paraît pas dou-

(1) A cette époque, la résidence du chef soninké, nommé Souleïman-ba Koïta, était à Sora, qui est aujourd'hui une ruine que les Bambara appellent Soro-toumou (ruine de Sora), située dans le pays de Ségou entre Masso-la et Kono-dimini. La circonscription territoriale dont Sora était la capitale était appelée Tandougou.

Dans leurs chants, les *gesere*, qui sont, chez les Soninké, les analogues des *dyeli* ; chez les Bambara, font de fréquentes allusions à Souleïman-ba Koïta, à Sora et au Tandougou.

(2) « Une tradition, maintes fois rapportée, fait venir les Banmana du « Toron, province orientale du Ouassoulou, située dans la colonie actuelle « de la Côte d'Ivoire, sur la route d'Odienné à Sikasso et non loin de la « première de ces deux villes. — Il semble, en effet, que l'habitat primitif « des Banmana devait former l'extrême sud-est du berceau de la famille « mandé et devait s'étendre de la rive droite du haut Niger, à hauteur « de Siguiri environ, jusqu'à la rive gauche du haut Bagbé ou Bagoé, où « il confinait au territoire des Sénoufo. Les premières conquêtes des « empereurs Mandingues, dès le début du XIIIe siècle, en installant les « Malinké sur la rive droite du haut Niger, durent forcer les Bambara à « se cantonner entre le haut Baoulé et le haut Bagbé, là où se trouve « précisément le Toron. » (Delafosse, op. cit. t., 283-4).

2: Monteil FA8 Bambara

teux qu'avant l'arrivée de ces nouveaux venus les régions du Ségou et du Kaarta et les contrées avoisinantes possédaient déjà des Bambara installés depuis fort longtemps aux lieux-mêmes qu'ils occupent, parfois, encore aujourd'hui (1).

D'autre part, suivant des informateurs indigènes sérieux et réputés pour bien connaître les traditions, avec qui je me suis entretenu à Médine, à Kita, à Bammako, à Ségou ou à Diénné, aussi d'après le *dyeli* Karé Tammoura (2), si le Toron fut bien, en effet, une région d'où rayonnèrent des migrations bambara, ce n'est pas là le berceau des Bambara qui nous occupent ici. Les ancêtres de ces Bambara étaient originaires du Mandé, région qui, selon ces mêmes informateurs, avait pour capitale, au plus lointain des âges, Dakadiala, aujourd'hui appelé Kiri-koroni, canton de Kiri, dont le chef-lieu actuel est Niagassola.

Il nous paraît indispensable d'éclaircir, dès à présent, la signification de ce mot, Mandé, auquel se heurte continuellement l'histoire du Soudan occidental.

Les auteurs sont d'accord entre eux et avec les traditionnistes indigènes pour affirmer que Mandé est le nom d'une circonscription territoriale proche, à certaines époques, de la rive gauche du Niger, dans la partie de ce fleuve comprise entre Kangaba et Bammako ; mais les limites de cette circonscription demeurent imprécises et variables ; il en est de même de sa capitale que la tradition place, suivant les époques, à Dakadiala, à Tabou, à Kounfangué, à Figuira, à Kangaba, à Niani... En définitive, de tout ce que l'on sait, il résulte qu'il n'y a pas de pays s'appellant proprement Mandé, qu'il n'y en a jamais eu. Qu'est-ce donc que cette appellation ?

Il est admis que les formes Mandé, Mandi, Manden, Mandin, Mandeng, Manding, Mali, Malé, Malel, Melli... qui toutes ont ou ont eu cours, ne sont que les variantes d'une même expression dan. des dialectes ou patois diffé-

(1) En particulier, dès le début de son installation, Massa, du vivant même de son père, se heurte aux Bambara du Niamala et, aussitôt qu'il entre en conflit avec les Soninké, ceux-ci appellent au secours leurs Bambara établis là depuis fort longtemps et qui n'ont rien à voir avec la migration du Toron. — Les Bambara du Bélédougou se donnent et sont tenus pour les maîtres de leur contrée depuis toujours.

(2) Voir ci-après à l'article Histoire (sources).

rents ; toutefois il n'a pas été donné d'interprétation de la valeur de ces termes.

Or, il est à remarquer qu'en Soninké le mot *Mandé* (1) apparaît comme formé de *ma* et de *de* liés par l'annectif *n* ; la particule *de*, qui correspond dans cette langue à nos prépositions « à », « dans », « chez », provient d'une racine signifiant « lieu » ; de son côté, *ma* signifie « maître », « seigneur », « roi ». Le mot *mandé* équivaut donc à « chez le roi », « lieu, résidence du roi ».

C'est précisément l'interprétation donnée par le Tarikh el Fettach pour la variante *madugu* (2) : « Le mot *madugu* « est le nom que l'on donne dans le Tekrour (Soudan occi- « dental) à toute résidence royale où quelle se trouve. » (Page 335 de la traduction.) Le Tarikh es-Soudan dit également que le mot *madugu* signifie « palais du roi » (trad. fr., page 151).

En principe, tout chef fixe sa capitale où bon lui semble et, en raison des grandes vicissitudes de la vie politique dans ces régions, cette résidence se déplace souvent, nous en verrons ici un exemple pour les Bambara-Massa-si du Kaarta, il n'en a pas été différemment, en général, pour les autres empires et le fait est certain pour celui dit de Mandé.

Par là s'explique que le mot Mandé et ses variantes ont désigné les localités les plus diverses servant ou ayant servi de résidences royales ou plus ordinairement de chefs-lieux ou capitales. Parfois, l'on désignait chacune de ces localités par son nom spécial suivi de *madugu*, ainsi Niani-madougou ; d'autrefois, *madugu* accompagnait le nom de la circonscription territoriale pour marquer le chef-lieu de cette circonscription, par exemple Sana-madougou, près Sansanding, sur le Niger ; on a même employé le mot *madugu* et ses variantes sans détermination expresse ; ainsi, le Tarikh-es-Soudan et le Tedzkiret-en-Nisian se réfèrent souvent à Madoho, Madoko ou Madougou, ex-résidence royale du roi de Mali à Tombouctou ; de même Ibn Batouta ne nous a pas fait connaître le nom de la capitale qu'il a visitée, il la désigne seulement par la variante Mali, équivalente de Madougou. C'est de cette habitude que proviennent les divers noms rappelés plus

(1) La forme *mandi* s'analyse également de même en Soninké.

(2) Qui appartient au dialecte malinké et dans lequel *dugu* signifie « lieu » et non pas « terre ».

2: Monteil FA8 Bambara

haut qui, par étymologie, pourraient s'appliquer à tout chef-lieu, à toute capitale mais qui, par une longue accoutumance, se rapportent à la seule capitale du Mandé, circonscription territoriale désignée elle-même d'après cette capitale.

Ce double sens du mot Mali ou Melli, par exemple, signifiant à la fois capitale et pays de la capitale est évident dans la relation du voyage d'Ibn Batouta ; il n'est pas moins net dans le Tarikh-es-Soudan, tout particulièrement à la page 161 de la tradition française. Il en est de même dans les traditions orales.

On comprend, dès lors, que le mot Mandé a pris une acception équivalente à nos mots « empire » et « royaume » entendus au sens géographique et que, par suite, sa compréhension a varié parce qu'elle n'était que le corollaire du domaine territorial, sans cesse variable, soumis à la domination des *ma* successifs.

Mais ce n'est pas seulement au point de vue géographique que le mot Mandé est demeuré indéfini ou mal défini, c'est aussi au point de vue politique. D'une manière générale, l'on considère que le Mandé c'est exclusivement l'empire des Mandingues, en entendant par Mandingues l'une des fractions du groupe que les Européens appellent Mandé (1). Or, pour connaître la valeur qu'il faut attacher, dans le Soudan occidental, au mot « empire », il est nécessaire de se placer dans le plan indigène et non pas au point de vue de notre civilisation, à laquelle ce terme est emprunté.

En bref, l'empire soudanais est un système clanique. Il se forme par l'association d'éléments empruntés à des clans décomposés ou en voie de décomposition ; il grandit en puissance et en étendue sous l'influence de son fondateur ou, plus rarement, de quelqu'un de ses successeurs, puis tombe en décadence sous le coup de ses ennemis, ou par l'effet des dissentiments qui éclatent à la mort du titulaire dont l'ascendant et la « veine » avaient assuré sa fortune.

C'est ce travail sans cesse renouvelé de groupement, de dissociation et de regroupement qui domine toute l'his-

(1) Mandé, en tant que désignant un groupe de populations ou de langues indigènes, est inconnu des Soudanais ; cette acception est propre aux Européens exclusivement.

2: Monteil FA8 Bambara

toire des empires et dynasties soudanais et en rend l'étude si laborieuse. La nomenclature géographique est nécessairement tributaire de ces faits sociaux : souvent la région est dénommée d'après ceux qui l'habitent, nous l'avons vu pour le Kaarta ; elle tire aussi son nom d'un groupe politique dominant et une même région ayant appartenu à des groupements politiques successifs se trouve pourvue de noms qui se superposent sans d'ailleurs que les territoires auxquels ils s'appliquent se confondent nécessairement ; c'est encore le cas de cette région mal définie qui est le Kaarta.

Ainsi s'explique comment des empires différents sont demeurés confondus sous la même dénomination de Mandé (et autres variantes), car celui de ces empires qui eut pour chef des Keïta est seulement le dernier en date, sa constitution remonterait au début du XIIIe siècle.

Suivant une tradition, les ancêtres des fondateurs de cet empire du XIIIe siècle seraient venus de l'Est, la tradition dit expressément de Kong (1). Commandés par Kabala Simbo Keïta, ils s'établirent dans le Dodougou, canton dont la capitale était à Tabou et dont le chef, un Bambara du *dyamu* Konnaté, appuyait son pouvoir sur un groupe de gens militarisés dits Mandinké : groupe analogue à ceux des *sofa*, *tondyon'* ou *furu-ba-dyon'* qui firent la fortune des clans du Ségou et du Kaarta. Littéralement ce mot *mandinké* signifie, en soninké, « celui de chez le maître (ou seigneur, ou roi) et s'interprète, au pluriel, « les gens du maître » (ou du roi).

Le canton de Kiri (2), voisin de celui du Dodougou (2), était peuplé de Bambara indépendants.

Ce clan ou, comme l'on est tenté de dire, cet empire des Keïta se forma au XIIIe siècle, à la suite des guerres entre Soumangourou Kanté et Soun Dyata Keïta, à l'aide d'éléments divers (3), dont un groupe de Mandinke antérieu-

(1) Je ne vois pas, dans cette précision, autre chose qu'un effet de cette polarisation dont je parle ci-après, page 41, note 1.

(2) Le Dodougou (par abréviation Do) et le Kiri sont tenus, en effet, pour les plus anciens cantons du clan dit Mandé. Voir, dans ce sens, Humblot : « Du nom propre et des appellations chez les Malinké... », dans le *Bulletin du Comité des études historiques et scientifiques de l'A. O. F.*, 1918, n°s 3 et 4.

(3) Ainsi verrons-nous Biton former les *furu-ba-dyon'* avec : les *tondyon'*, des esclaves enlevés au chef de Dina et des captifs de diverses provenances. — Voir, dans le même sens, la curieuse histoire des 24 tribus serves du clan Songhaï, provenant du clan Mandé, *in* Tarikh el Fettach.

Fig. 2. — Bambara coiffé du bonnet dit « bamma da » (gueule de caïman) (Région de Diénné)

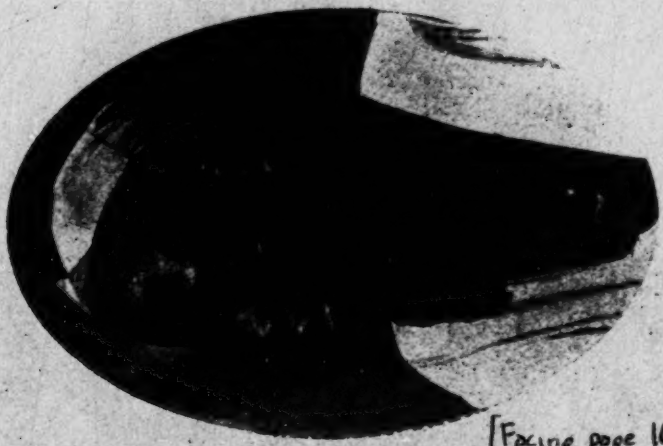


Fig. 1. — Jeune Bambara (Région de Diénné)

[Facing page 16]

rement constitué (1) par un chef nommé Gourmandana. Ce groupe était celui des Boula qui firent la fortune tour à tour de Soumangourou et de Soun Dyata en prenant parti tantôt pour l'un tantôt pour l'autre, jusqu'au triomphe définitif de Soun Dyata.

Ces gens qui sont appelés Mandinké par les Soninké, Maninka par les Bambara, Mallinké par les Peuls, s'intitulent eux-mêmes Mandinga. Mais qu'on le remarque bien, les Mandinké ne datent pas de l'empire des Keïta du XIIIe siècle ; ils sont antérieurs à ce clan : ils me paraissent procéder originairement de très anciennes formations claniques Soninké en décomposition et auxquelles ils ont emprunté leurs éléments constitutifs et leur nom. Ce nom couvre, en définitive, une formation sociale pareille à celle des *furu-ba-dyon'*, décrite au chapitre V ci-après, et le fond en est identiquement constitué par les Bambara, c'est-à-dire par les Noirs, autochtones de races diverses ; c'est en tout cas ce que disent les traditions que j'ai recueillies.

D'ailleurs, les migrations des Bambara, parlant le bambara, issus du Mandé ainsi défini et qui se sont produites lors de l'instauration du clan des Keïta au XIIIe siècle, ne sont pas, à mon avis, l'origine exclusive du peuplement par leurs congénères des principales régions occupées aujourd'hui par ceux-ci. Je pense que dans l'aire géographique connue de nous sous les noms de Mandé, Toron, Banimko, Ségou, Bélédougou, Kaarta, il y a, depuis des temps bien antérieurs au XIIIe siècle, des Bambara parlant le dialecte bambara.

Les Kouloubali

Les migrations, dont les traditionnistes nous entretiennent, ne sont jamais relatives qu'aux déplacements de

(1) Dans l'intérieur du clan, les esclaves, qui toujours constituent la puissance du clan, sont répartis en groupes désignés chacun par une particularité relative à sa constitution. Les Boula semblent avoir joui d'une considération pareille à celle dont les *Tondyon'* bénéficièrent à Ségou. D'après la signification du mot *Bula*, il faudrait voir en eux des « affranchis », c'est aussi ce que disent les traditionnistes. Voir quelques indications sur les Boula dans l'étude sus-visée de M. Humblot. — Les femmes Boula portent communément le prénom de Damba, on les salue Sakilîba, tandis que l'on salue les hommes Soussoro. Cette coutume du nom commun à toute une catégorie d'esclaves se retrouve chez les Rimaïbé du Macina, qui, tous, peuvent être appelés Tammoura ou Tamboura.

certaines familles plus ou moins importantes et ayant généralement joué un rôle clanique. Pour le Ségou et le Kaarta, les traditions recueillies concernent les seuls Kouloubali chefs de ces clans et montrent très nettement qu'ils trouvèrent sur place d'autres familles bambara comme les leurs, installées dans ces régions et aux alentours depuis longtemps.

En outre des traditions rapportées plus loin d'après les *dyeli* Karé Tammoura et Gran Koaté, j'ai recueilli celles ci-après concernant les Kouloubali.

Suivant une première version, les fils d'un nommé Péné Kouloubali quittèrent Kéniéroba (1), au nord-ouest de Kangaba, pour échapper à la poursuite de leurs ennemis. Ces frères étaient trois : Mamourou l'aîné, Nzan et Ngolo. Ils vinrent habiter dans le Bani-n-ko à Dougouna, chez un forgeron nommé Sékolo Balo. Rejoints là par leurs ennemis, ils luttèrent un an, puis Mamourou décida ses frères à fuir. Ils partirent en emmenant avec eux Sékolo Balo.

Ils franchirent le Ba-oulé à Kana, grâce aux bons offices d'un *poyon'* qui s'offrit à les transborder, alors qu'ils manquaient de pirogue. Ngolo, qui passa le dernier, tua le *poyon'* et l'emporta à Dionforongo (est de Barouéli) où il le mangea.

Les trois frères vinrent à Ségou-koro-si-do (2), puis à Sinsala, ainsi appelé à cause de la « clôture » (*sinsa*) élevée par les Bozo, et plus connu sous le nom de Sansanding. Là, Mamourou conseilla la séparation afin de dépister plus aisément ceux qui les poursuivaient. Mamourou revint à Ségou-koro-si-do et ses descendants sont les Kouloubali de cette région.

Nzan s'établit près de Ségala, au lieu appelé Sanabala, du nom de sa femme Sanaba, dont il eut un fils Nto qui engendra Kéfa, père de Sama lequel eut quatre fils : Sara qui habita Salaga ; Touman de Toumanbougou ; Fara de Dia-koro ; Demba de Donguélé.

Quant à Ngolo, il vint habiter le Kourouma, où il devint l'un des ancêtres des Kouloubali de cette région. Il épousa une métisse de Maure nommée Bariké dont il eut un fils,

(1) L'époque, indéterminée comme toujours, est certainement antérieure au XVIIe siècle.

(2) *Si-do* : « la forêt d'arbres à beurre », lieu dit proche de Ségou-koro.

2: Monteil FA8 Bambara

Dagoumou, père de Siratigui, père lui-même de Mamourou, qui eut Dyiguina, puis Bo-dyan. Ce dernier engendra Mélé-fin et Mélé-dyé. Le fils de Mélé-dyé, Sidi Bala, fut mis à mort par le *fama* de Ségou, Ngolo Dyara.

Suivant une autre version, au cours des luttes entre Soumangourou et Soun Dyata, deux frères Kouloubali, Ntchi et Ntchian, émigrèrent du Mandé. Arrivé le premier au bord du fleuve, Ntchi se désolait de ne pas trouver de pirogue et il implorait ses ancêtres de lui venir en aide. Un *poyon'* surgit soudain et lui dit : « Si les enfants « d'Adam n'étaient pas des ingrats, certes je t'aurais « transbordé. » Ntchi implora le *poyon'* de prendre pitié de lui et des siens et jura qu'en retour il serait *tne* pour lui et tous ses descendants. Le *poyon'* se laissa attendrir et transborda Ntchi et les siens.

Lorsque Ntchian arriva au bord du fleuve, la même scène se reproduisit. Mais quand tout ses gens furent ainsi en sécurité, une des femmes de Ntchian, du *dyamu* Tangara, s'écria : « Si tu ne tues pas ce poisson, nos enfants, « qui n'ont rien à manger, seront morts ce soir. » Feignant de ne pas entendre, Ntchian monta à cheval et voulut partir ; la femme saisit la bride et, de nouveau, adjura Ntchian de tuer le *poyon'*, pour sauver ses enfants. Il le tua, en effet.

C'est pourquoi les descendants de Ntchi, seuls, ont le *poyon'* pour *tne*.

Ntchi vint habiter Niamana, près Niansonna, à l'ouest de Baroéli ; il y devint chef. Des discordes éclatèrent entre ses descendants : les uns s'établirent dans le Ségou, vers Ségou-koro ; les autres gagnèrent le Kaarta.

Quant à Ntchian, il s'établit à Nani dans l'est du Bendougou, non loin du village actuel de Nionsira. D'humeur querelleuse, il se disputa avec le chef de Nani qu'il contraignit à émigrer. On raconte que le chef de Nani fit faire, avec les gonds de la porte de sa maison, une flûte aux sons de laquelle il émigra ; il gagna Farabougou, puis Souala, puis Ngonifembougou (appelé encore Monimpé), près Dia-kolo.

Ntchian le poursuivit et vint s'établir à Dia-kolo. Ses descendants subirent là la grande famine qui dura sept ans et qui est connue sous le nom de *solo* (1), ils cherchè-

(1) *Solo* est donné en prénom de femme.

rent dans l'émigration un remède au fléau : les uns vinrent à Dia-bolo, près Diénné ; d'autres, à Nya-Ngolo-la, dans le Kaminiadougou.

Y a-t-il quelque relation d'origine entre cette famille Kouloubali dont il vient d'être question, et celle des Koulοubali fondateurs des clans du Ségou et du Kaarta ? Sans nul doute, car tous les Kouloubali remontent à un auteur commun, antérieur au XIIIe siècle, et dont un des descendants, en s'alliant par mariage aux Keïta, a fondé la branche des Kouloubali comprise dans les familles dites *masa-rin'* (1).

Les Bambara dans le Tarikh-es-Soudan

Quant aux Bambara, établis dans les régions qui nous occupent ici, antérieurement ou postérieurement aux Kouloubali dont je donne les traditions, il n'existe pas de traditions précises ni, en tout cas, détaillées. L'histoire générale de tous ces gens est incertaine.

Le Tarikh-es-Soudan fait bien allusion à des Bambaras, mais il est difficile de savoir dans quel sens il emploie ce terme ; fréquemment, il équivaut simplement à « païens ». Pourtant, dans les citations ci-après, il me paraît qu'il s'agit bien des Bambara objet de cette étude, d'autant plus que, dans le Tarikh en question, les principautés de Kala, Bendougou et Sébéridougou correspondent à des territoires qui, à l'ouest de Diénné et de Dia, ont été sous la domination des clans du Ségou et du Kaarta.

« Askia Daoud, rapporte le Tarikh-es-Soudan, s'adres-« sant au chef de Diénné, El Amin, dit : Nous t'avons « placé à la tête d'un district et tu ne le surveilles pas, car « les Bambara sont ici en grand nombre et ils ont réussi « à s'assurer des avantages qu'ils n'avaient plus. » Ceci se passait en 1558, et il résulte des derniers mots de cette citation qu'avant cette époque les Bambara avaient eu une situation prépondérante.

D'après la même chronique, en 1691, à l'arrivée des

(1) Par *masa-rin'*, les traditionnistes entendent, en outre des Keïta qui ont exercé le commandement et de leurs communautaires, diverses familles qui leur sont étroitement unies. L'on cite notamment : les Kouloubali, les Konaté, les Kourouma. Tous les gens de ces *dyamu*, même Keïta, ne sont pas *masa-rin'*, mais seulement certaines branches.

2: Monteil FA8 Bambara

Marocains, les pays du Moyen Niger, qui vivaient dans une paix relative sous l'autorité du roi Soughaï, furent terrorisés, particulièrement dans le territoire de Diénné, par des Bambara aidés, incités, dirigés même par le chef peul du Macina.

En 1599, les Bambara furent, en grand nombre, adjoints à l'armée du Macina par Hamedi Amina, sultan de ce pays, qui fomentait un soulèvement général contre les Marocains.

En 1600, sur l'ordre du pacha marocain Djouder, le caïd El Mostapha-et-Torki fit une expédition contre le Macina et les Bambara, ayant été abandonnés par les gens du Macina, furent cernés dans une forêt et massacrés en grand nombre.

En 1644, ses troupes fuyant devant les armées réunies du pacha et de l'*askia*, Hamedi Amina dut s'enfuir aussi en abandonnant un important butin et, avec ses gens, il se réfugia chez les Bambara, qui s'approprièrent tout ce qui pénétra sur leur territoire.

Enfin, en dernier lieu, le Tarikh-es-Soudan signale la révolte, en 1645, des Bambara contre les chefs de Sana et de Farko, ainsi que la mise à sac par eux de Sibila, capitale du Sana.

Sans doute, il faut tenir compte, dans une certaine mesure, que, sous l'expression Bambara, Es-Sadi, l'auteur du Tarikh-es-Soudan, englobe tous les païens ; mais rien ne nous autorise à supposer que pour les régions visées dans les citations ci-dessus, les Bambara, qui nous occupent ici, doivent être exclus ; bien au contraire, puisqu'aucun autre peuple païen de cette zone n'a gardé, comme eux, des traditions attestant une activité guerrière fort ancienne.

La vieille chronique soudanaise ne fait jamais allusion à un roi bambara. Au dire des traditionnistes, avant Biton, les villages bambara de ces régions vivaient indépendants les uns des autres ; ils effectuaient, parfois, d'un commun accord des razzias ou autres opérations plus importantes contre certains de leurs voisins, au moyen de bandes organisées et équipées conformément aux usages indigènes (1).

(1) Voir ci-dessus comment ils faisaient fonction de mercenaires du sultan du Macina, par exemple.

Qu'un de ces chefs de bande ait pu édifier, à la manière d'un Samori, une sorte d'empire, à cela rien d'étonnant. Le souvenir s'est, en effet, conservé, d'après Quintin (1), qu'un certain Kaladian Kouloubali, descendant de Barama Ngolo, fixé à Markadougou-ba, aurait, à partir de 1600 environ, établi sa domination sur les deux rives du Niger, à hauteur de Ségou, tant par lui-même que par ses fils. Le Tarikh-es-Soudan ne fait aucune allusion à ce potentat ; le *dyeli* Kare Tammoura non plus. L'histoire de ces pays abonde en ces sortes de lacunes ou divergences...

L'empire de Kaladian n'aurait été, d'ailleurs, que de peu de durée, mais Biton Kouloubali, fondateur de l'empire de Ségou dont nous allons parler, serait précisément le petit-fils de ce Kaladian, par Soma et Danfassari.

2. Histoire

Sources

L'histoire générale des Bambara est donc encore à écrire ; ce que l'on en connaît avec quelques détails est relatif aux clans du Ségou et du Kaarta et, même dans ce domaine restreint, il s'en faut que l'on soit sûrement documenté.

Les travaux déjà publiés, tout comme les récits donnés ici, procèdent obligatoirement des traditions indigènes, vagues, confuses, embrumées de légende et dont il est difficile de tirer des faits réels, précis, concordants. Ainsi, l'on verra plus loin ce fait, placé au début de l'histoire du clan du Kaarta, que le vieux *fa* Siné n'accorda son hospitalité et son alliance conditionnelle à Sounsan que parce qu'il fut informé par un oiseau de la puissance qui devait ultérieurement appartenir à la lignée de ce fugitif.

Et voici, dans ce même ordre d'idées et à titre d'exemple, une version concernant Mamari, dit Biton Kouloubali, fondateur du clan du Ségou. Pour sa mère, Mamari avait établi un jardin au bord du Niger. C'est là qu'un jour, un « génie de l'eau » (*dyiden'*) lui apparut, précisément à l'endroit du Niger où périt Monseigneur Hacquart.

(1) Cf. aussi Delafosse dans le même sens.

2: Monteil FA8 Bambara

Le génie l'incita à le suivre et il fut à la fois si pressant et si persuasif que Mamari céda (1).

Entraîné par son guide, il pénétra tout au fond de l'eau sans en subir aucune gêne et parvint, de la sorte, à une ville merveilleuse. Là, le génie lui ayant montré un monceau d'or et d'argent et un tas de grains, lui dit : « Choisis : l'or et l'argent, c'est la richesse ; les grains, « c'est la puissance. Or, qu'importe d'être riche si l'on « est à la merci d'un puissant ; le maître dispose de tout. « Si, donc, tu emportes ces grains, sème-les en un champ « très vaste ; travaille de ton mieux à rendre la récolte « abondante et abandonne la moisson aux oiseaux : ton « pouvoir s'étendra sur tous les pays où ces pillards se « poseront. »

Mamari emporta les grains, il les garda précieusement et, l'hivernage venu, les sema en un champ très vaste. Durant toute la saison, il fut très affairé à soigner sa culture, tandis qu'à l'époque de la moisson on le vit, avec étonnement, laisser piller la récolte par les oiseaux.

Aussi l'oracle s'accomplit : Biton commanda de Tombouctou jusqu'à l'Atlantique, et *dyeli* Karé Tammoura, qui m'a raconté cette tradition, ajoute que, pendant longtemps, il y eut à Ségou une chose étrange, plante et animal tout ensemble, nommée, par les Bambara, *Sanu-so*, c'est-à-dire « le cheval d'or ». Ahmadou, fils d'Omar, fit construire une mosquée dans le lieu où apparaissait *Sanu-so* qui, malgré cela, ne disparut qu'à l'arrivée des Français et, depuis cette arrivée, d'aucuns affirment qu'à certains jours d'étranges lueurs se montrent encore en cet endroit du Niger où a péri Monseigneur Hacquart et où le génie était apparu à Mamari.

Cette fable de *genius loci* n'est pas, par elle-même, bien remarquable, mais rapprochée de celle rapportée pour Ngolo Dyara (*infra* p. 46 ci-après) et de beaucoup d'autres analogues en cours au Soudan (2), elle apparaît ce qu'elle est réellement : l'expression imagée d'une mentalité indigène sur laquelle l'Européen est, le plus souvent, mal renseigné et qui mérite d'être notée ici brièvement.

(1) Rapprocher de cette légende les contes intitulés : *Les Djide de Djenné*, *in Contes du Sénégal et du Niger*, par Zeltner., pp. 178 et s., pour ce qui a trait aux génies de l'eau.

(2) Cf. notamment la légende de Ndyadyane Ndyaye, *in Légendes et coutumes sénégalaises*, par H. Gaden, 1912, et les « *Djide de Djenné* », *in Contes du Sénégal et du Niger*, de Zeltner.

2: Monteil FA8 Bambara

Tout ce qui s'écarte de la moyenne, de l'ordinaire, du normal : la puissance, la richesse, le succès..., la maladie, la misère, le malheur... à un degré extraordinaire ou suspect, est, pour le Bambara en particulier et le Noir en général, la manifestation d'une force occulte, en action spontanée ou provoquée.

C'est pourquoi, aux yeux de l'indigène, un chef (un grand chef s'entend) n'est pas hors du commun tant à cause de la fonction qu'il occupe, qu'en raison des moyens occultes qu'on lui suppose (1). La puissance n'est que le reflet de ses vertus magiques et lui-même en est également convaincu. Tout ce qui émane de lui est accepté sans résistance, parce que ses actes sont empreints d'un caractère surnaturel ; seuls peuvent l'affronter ceux qui, comme lui, sont doués d'une pouvoir spécial (2) ; il recherche, d'ailleurs, la compagnie ou les conseils de ces initiés aux choses cachées au vulgaire, de ces personnages que nous qualifions sorciers, magiciens, marabouts, qui, tous, croient ou paraissent détenir une parcelle de cette science qui permet à ses adeptes d'influencer l'invisible ; parfois, même, il est l'un d'eux ou le devient, toujours il se trouve être, volontairement ou non, leur tributaire.

C'est là un état d'âme séculaire que l'Islam n'a fait qu'affermir, car les Noirs, musulmans ou non, voient toujours dans le marabout, le devin, le faiseur de miracles, le fabricant de philtres, de talismans, d'amulettes, le jeteur de sorts... d'innombrables faits l'attestent et les récits qui vont suivre en contiennent plusieurs.

L'on comprend qu'avec de pareilles idées, le Noir ne soit pas porté à admettre que la vie d'un homme important, d'un chef puissant, d'un fondateur d'empire, puisse être ou ait été banale, ordinaire, simple. C'est pourquoi les faits surnaturels, irréels, tiennent dans les traditions historiques indigènes une place si grande que, parfois, l'on y cherche, en vain, trace de ces actes que nous voyons accomplir chaque jour autour de nous. Il faut être très habitué à ce mirage pour ne pas se laisser aller au découragement que l'on éprouve à ne pouvoir saisir ce qu'un défaut d'accoutumance place hors de notre

(1) Cf. p. 28 et 45 les procédés de Dina Wara et de Biton.

(2) Les traditions légendaires abondent en combats magiques ; voir notamment la tradition relative à Dinga, l'ancêtre des gens de Wagadou, et celle de Samba Guéladio Diégui, le héros du Fouta.

2: Monteil FA8 Bambara

entendement ou, ce qui est pire, pour ne pas s'abandonner à l'illusion décevante d'interpréter ce fatras incohérent au mieux des intérêts d'une théorie préconçue.

A ces reflets de l'âme indigène, s'ajoutent les déformations dues aux collecteurs des traditions (1) historiques : les *dyeli*, chez les Bambara. Ce mot, *dyeli*, qui signifie « maître », marque l'estime en laquelle on tient, en principe, l'archiviste que doit être tout *dyeli*. La fonction consiste essentiellement, en effet, à garder de l'oubli la généalogie, à mettre en relief, en les magnifiant, les actes du personnage auquel le *dyeli* s'est attaché. Par voie de conséquence, le *dyeli* étend ses investigations à tous ceux qui touchent à son seigneur, si bien qu'il devient l'historien de toute une famille, de tout un clan, voire de toute une tribu.

Sa grande érudition et, plus encore, son habileté à faire valoir ses connaissances superficielles provoquent l'estime qu'on lui témoigne sous forme de cadeaux, dont l'importance et la fréquence créent, à certains *dyeli*, une situation matérielle à tous égards fort enviable. Aussi, la plupart des *dyeli*, moins soucieux de sauvegarder la vérité que d'assurer et d'accroître leur fortune personnelle, flattent ou injurient, suivant le cas, ceux auxquels ils imposent leurs services, afin d'en tirer le plus de profit possible. C'est à cause de cette perversion que le *dyeli* est, généralement, méprisé.

Rares sont les *dyeli* demeurés intègres ; exceptionnels ceux qui ont des connaissances étendues et un certain sens critique leur permettant de faire une sélection judicieuse dans la masse des traditions contradictoires.

En général, tout *dyeli* s'enferme dans le domaine, très restreint, de la tradition clanique et de quelques traditions familiales ; il ignore ce qui concerne les clans ou familles voisins et surtout ceux étrangers à sa tribu et à sa race.

C'est de mémoire que le *dyeli* garde et transmet la tradition historique et, comme chacun cultive son champ en toute indépendance, tout *dyeli* introduit telles fantaisies qu'il lui plaît, les répand autour de lui, les sème comme des vérités que d'autres propagent comme telles.

Voilà, en bref, les causes qui troublent les sources de la tradition historique indigène. L'Islam, en introduisant

(1) Que nous nommons, ici, les traditionnistes.

2: Monteil FA8 Bambara

une écriture, a donné naissance à une nouvelle catégorie d'archivistes : les marabouts. Les marabouts ont ajouté cette fonction à beaucoup d'autres ; on ne saurait affirmer qu'ils l'ont purifiée de ses vices originels, mais on peut affirmer qu'ils lui en ont ajouté quelques autres.

Il est de notoriété qu'au Soudan, le traditionniste musulman a une tendance incoercible à tout transposer dans sa mentalité nouvelle. De plus, le manuscrit donnant une fixité quasi définitive à la tradition orale, y compris les erreurs qu'elle contient, rend de la sorte souvent impossible l'élimination de ces dernières, tant est souveraine la considération que l'on témoigne, d'ordinaire, au texte écrit.

Il existe aussi des traditionnistes musulmans illettrés : ordinaires *dyeli* venus à l'Islam à la manière soudanaise, définie au chapitre VI, ils n'ont rien abandonné des caractéristiques de leur caste ; ils y ajoutent seulement quelques particularités dues à l'influence musulmane.

En puisant à ces sources, les publications européennes les grèvent de nouveaux motifs d'incertitude. En particulier, dans le désir, légitime en principe, de raccorder entre elles les traditions incohérentes, mais aussi pour les besoins de théories personnelles, l'auteur européen a recours à l'hypothèse. Ce moyen est acceptable moyennant que la supposition qui lui sert de base soit nettement déclarée. Trop souvent, au contraire, l'hypothèse est si peu avouée et même si bien incorporée à la tradition qu'il est impossible, soit de la découvrir, soit d'en délimiter exactement la portée. Ce nouvel avatar de la tradition n'est pas le moins dangereux pour la vérité historique.

C'est à deux *dyeli* musulmans illettrés que je suis redevable des traditions concernant les clans du Ségou et du Kaarta. L'interprète Souleïman Goundiamou (1), qui fut pour moi un précieux initiateur et informateur des choses indigènes, m'a prêté le concours de son expérience pour la traduction de ces récits : je l'en remercie, ici, sincèrement.

Pour le Ségou, le récit de Karé Tammoura ne modifie guère les grandes lignes déjà connues, mais il diffère cependant des publications déjà faites par l'allure essentiellement indigène que j'ai tenu à lui conserver. Il est très intéressant, en effet, de voir dans le détail comment

(1) Actuellement chef du village d'Ambédédi (Gadiaga).

2: Monteil FA8 Bambara

un empire est sorti de l'évolution d'une *flanton*' : cette transformation d'une association strictement indigène est pleine d'enseignements. Elle montre, par le menu, comment s'est constitué et organisé un de ces empires soudanais — et non des moindres — dont il faut avoir pénétré le secret pour comprendre l'histoire politique de ce pays. La communauté, la confrérie, le clan, l'esclavage, l'Islam, facteurs essentiels et si mal connus de la société soudanaise, vivent là tels qu'ils sont.

Malgré ses défaillances et ses lacunes, je donne donc, sans y rien changer, la narration du *dyeli* Karé Tammoura. Ce Bambara du Ségou s'est parfois laissé aller à couvrir la vérité d'un voile musulman, parce qu'il est converti à l'islamisme, mais il est facile de dégager la réalité des faits de ce maquillage souvent maladroit.

Pour le Kaarta, mon informateur principal fut *dyeli* Gran Koaté, Bambara également originaire du Ségou et musulman. Il fut longtemps attaché à la personne d'Ahmadou, fils d'Omar, avec qui il résida à Ségou et à Nioro, exerçant auprès de lui la fonction d'homme de confiance, chargé parfois de missions importantes.

Je tiens à faire remarquer que ces deux informateurs ne sont pas entièrement responsables des lacunes de leurs récits. En 1902, à Diénné, où j'étais alors commandant du cercle, j'avais fait venir, de Ségou, ces érudits indigènes ; mais, malgré mon désir de tirer de leur savoir le meilleur parti possible, j'ai dû concilier les exigences de ma fonctions, qui me laissait peu de loisir, avec la nécessité de ne pas retenir trop longtemps hors de chez eux ces deux indigènes : d'où obligation de couper court aux longues tirades. Je ne crois pas que rien d'essentiel m'ait échappé, cependant il y avait, sans doute, beaucoup à glaner dans ce que j'ai dû écarter faute de temps. Je souhaite qu'un de mes successeurs, plus favorisé que moi, comble les lacunes des relations que je donne ici.

I

HISTOIRE DE L'EMPIRE DU SÉGOU

(Récit de *dyeli* Karé Tammoura)

Préliminaires

Origine des Kouloubali du Ségou et du Kaarta

Un chasseur venu de l'Est eut un fils, Barama Ngolo, qui naquit à Barama-n-dougou, sur le Bani ; poursuivant sa route vers l'Ouest, ce même chasseur eut un second fils, Nya Ngolo, qui vit le jour à Nya-Ngolo-la, village du Kaminiadougou.

Après la mort de leur père, Barama Ngolo, Nya Ngolo et leurs frères vinrent s'établir à Sounsan-na, en arrière du Bani ; là l'un d'eux étant mort, Barama Ngolo accusa Nya Ngolo de ce malheur et voulut le tuer ; alors, Nya Ngolo se sauva à Massa-la, près de Ségou, et y devint berger des troupeaux appartenant aux Peuls. Auprès de lui était son fils Sounsan.

Nya Ngolo mourut à Massa-la. Ayant appris que ce lieu était habité par les fugitifs qu'il recherchait, Barama Ngolo se mit aussitôt en marche pour s'emparer d'eux. A cette nouvelle, Sounsan et les siens gagnèrent Kounando, à l'ouest de Ségou ; Barama Ngolo se dirigea sur Dina, chef-lieu du canton dont dépendait Kounando, afin de demander au chef de lui livrer les fugitifs, pour les mettre à mort. Cette satisfaction lui fut refusée ; mais, pour avoir la paix, les gens de Kounando obligèrent Sounsan à quitter le pays.

La petite troupe arriva au bord du Niger et, faute de pirogue pour traverser le fleuve, elle allait être atteinte par son implacable ennemi, lorsque son chef, dans l'exaltation du désespoir, implora ses ancêtres de l'aider à sauver sa lignée. Son désir fut exaucé : un *poyon'* soudain sortit de l'eau et s'offrit pour transborder Sounsan et tous ses gens. C'est pourquoi, pour lui et pour ses descendants, Sounsan fit serment que le *poyon'* serait pour eux *ine* (1).

(1) Comparez cette variante dont le texte intégral comporte aussi la légende du *poyon'* :

« A une époque fort reculée et très vraisemblablement bien antérieure « au XVIIe siècle, deux frères banmana nommés l'un Niangolo et l'autre « Baramangolo, formant sans doute une fraction égarée d'une grosse

Barama Ngolo et ses premiers descendants

Ayant abandonné l'espoir de rejoindre les fugitifs, Barama Ngolo s'établit près de Ségou-koro, à Fa, où naquit son fils Soma. Celui-ci, devenu grand chasseur, chercha sa subsistance dans la chasse et, au cours de ses pérégrinations, il vint souvent prendre l'hospitalité chez un marabout somono, alfa Sérou Kané, qui l'incita à s'établir dans son voisinage.

Le pays de Ségou comptait à cette époque de nombreux villages peuplés de Bambara et de Soninké. C'étaient les Soninké qui étaient alors forts et riches ; ils avaient pour village principal Doua qui constituait, en quelque sorte, le chef-lieu de cette région et où commandait la famille des Boaré (1).

Installé à Ségou, Soma se maria et eut un fils *fa* Siné, qui eut lui-même trois enfants : deux garçons, Mamari et Sérif-bilé, et une fille, Sana-ba. Celle-ci épousa Wara Dyara, chef de Dina. Wara Diara étant un chef puissant, cette alliance donna une certaine notoriété à la famille de *fa* Siné. Mamari accompagna sa sœur à Dina et là, grâce à la complicité de sa sœur, il put s'approprier le secret qui assurait la prospérité et la puissance à Wara Dyara. Celui-ci, en effet, se faisait servir des mets spéciaux, préparés suivant des rites que lui seul connaissait. La tête de chèvre formait la base de cette alimentation qui devait être prise dans l'obscurité la plus complète. Mamari, discrètement introduit par sa sœur, put, à la faveur de l'obscurité, partager le repas de son beau-frère, à l'insu de ce dernier, et c'est à ce régime qu'il dut d'occuper ultérieurement la plus haute situation dans le pays.

La *fla-n-ton*' (2) des gens de Ségou et son évolution

Revenu à Ségou-koro, Mamari vécut surtout auprès de sa mère, dont il était le préféré. Pour elle, il cultivait,

« migration, arrivèrent sur la rive droite du Baoulé, au sud de Baroueli « (près du confluent du Baoulé et du Bagbé), fuyant des ennemis qui les « poursuivaient en les chassant vers le N.-O. » (Delafosse, t. I, page 285).

(1) Cette tradition concorde avec celle rapportée par Raffenel, t. I, page 364.

(2) Voir l'organisation de la *fla-n-ton*' au ch. IV, page 246.

au bord du fleuve, des *n-koyo*, sorte de poivrons amers utilisés dans la cuisine indigène, et c'est au cours de cette occupation quasi-quotidienne qu'il fit la connaissance du génie de l'eau, qui lui révéla quantité de pratiques magiques, auxquelles il dut la supériorité sur ses égaux en âge. Pour ces raisons, non moins que pour sa force peu commune, ces derniers le choisirent pour chef de *ton'* (*ton-tigi*).

De cette *ton'*, faisaient partie des jeunes gens de races diverses appartenant aux villages de Doukounna, Si-do, Bignébougou, Sola, Banan-koroni, Ségou-Sikoro, Doua... Sanou Saro, mère de Mamari, préparait souvent du *dlo* (bière de mil) ou de l'hydromel, qu'elle offrait aux amis de son fils ; pour reconnaître cette gracieuseté, peu à peu devenue une habitude, les *ton-den'* résolurent de verser chacun dix cauris, pour défrayer la brave femme des dépenses occasionnées par la beuverie hebdomadaire du jeudi ; cette cotisation fut appelée *di-songo*, litt. « le prix du miel », à cause de son ordinaire destination.

Avec le temps, la *ton'* devint tyrannique envers ses membres ; les amendes, fréquentes et élevées, n'étaient plus acquittées que par contrainte et Mamari en arrivait à faire mettre aux fers les récalcitrants. Lui-même, d'ailleurs, pâtissait, tout autant que les autres sociétaires, de cette évolution malheureuse et, un jour, il fut condamné à une amende de 80 bœufs, pour infraction aux statuts. Personnellement, il n'avait pas le moyen de payer une telle dette ; il chercha, en vain, à tirer quelques subsides de son père, au moins aussi pauvre que lui ; en désespoir de cause, il partit à Dina auprès de sa sœur. Son beau-frère parut s'intéresser à son affaire, il l'écouta avec bienveillance, puis lui conseilla de rentrer à Ségou où il lui ferait tenir, lui dit-il, de quoi se libérer. Mamari revint donc à Ségou ; sa sœur l'y rejoignit peu après et lui signifia que Wara Dyara, ayant changé d'opinion, lui conseillait de refuser de payer. Mamari, outré du procédé, se trouvait plus que jamais en mauvaise posture ; sa sœur le comprit et, n'hésitant pas à faire un sacrifice qu'elle jugeait susceptible de le sauver, elle lui remit tous ses bijoux en or, pour qu'il les offrit aux lieu et place des 80 bœufs.

Mamari convoqua les *ton-den'* et leur présenta les bijoux qu'il désirait substituer aux 80 bœufs ; mais, au nom de

tous, le *dyala-tige*, Sibiri-ba Kouloubali, du village de Doukounna, prit la parole et dit : « Notre société n'a pas « été organisée pour acquérir un trésor, nous nous sommes « seulement réunis pour nous procurer les jouissances de la « vie ; les amendes n'ont pas pour objet de nous enrichir, « mais seulement de constituer un fond commun de vic- « tuailles. Tu as été mis à l'amende de 80 bœufs, il nous « faut des bœufs, si tu n'en as pas, retire-toi et séparons- « nous. »

Mamari passa sur la rive gauche du Niger, pour prendre conseil de Massa Taraoré de Dyané, et lui demander son intervention ; Massa Taraoré l'écouta avec bonté et le fit accompagner à Doukounna, auprès de l'arbitre des *ton*'. Ce dernier dit : « Il se trouve dans la *ton*' de Mamari, « des nobles de Doua, contre lesquels je n'ai pas qualité « pour porter un jugement ; c'est aux notables de Doua « qu'il faut soumettre le litige. » Les notables de Doua se récusèrent : « Puisque ce sont les nôtres qui sont en cause, « notre jugement pourrait être suspecté de partialité, « mieux vaut avoir recours à quelqu'un qui ne se trouve « aucunement intéressé dans cette affaire, tel Tyéma Darko, de Ségou-koro. » Tyéma, consulté, répondit à Mamari : « Prends patience, le temps arrange tout. »

Mamari ne voulut point se ranger à cet avis et, pour se soustraire à l'hostilité qu'il sentait autour de lui, il demanda l'hospitalité aux Kouloubali de Binabougou, mais ceux-ci se récrièrent : « Nous sommes des faibles « gens, t'accepter parmi nous serait nous attirer l'inimitié « des puissants de Doua ; reste où tu es et nous te donne- « rons tout ce que nous pourrons pour te venir en aide. »

N'osant rentrer à Ségou-koro, Mamari gagna Ségou-Sikoro, dans l'espoir d'obtenir l'appui d'almami Ousman Dyiré. Celui-ci intercéda, en effet, auprès du chef de Ségou-koro, qui réunit les *ton-den*' et leur dit : « Cessez « de vous quereller, reprenez votre *ton-tigi* et, pour éviter « le retour de dissentiments pareils, restez entre gens de « même classe, séparez-vous des nobles de Doua, car ce « sont eux qui sont cause de tout. » — « C'est vrai, con- « vinrent les jeunes gens, nous ne sommes que des cultiva- « teurs, les amendes de bœufs ne sont pas dans nos « moyens ; désormais, toute infraction aux statuts se « paiera en mil, que nous emploierons à faire du *dlo*. » Sur quoi, Mamari reprit ses fonctions et les gens de Doua furent exclus.

Alors, deux groupes antagonistes vécurent côte à côte : la *ton*' de Doua, avec pour chef Kassoum Boaré, fils du chef de Doua ; la *ton*' de Mamari, comprenant des gens de Ségou-koro, Ségou-Sikoro, Doukounna...

La décision prise par les jeunes gens ne fut pas sans alarmer les chefs de famille. L'un d'eux, le vieux Ménkoro Kouloubali, père du *dyala-tige* Sibiri-ba, de Doukounna, vint trouver le père de Mamari et lui dit : « Ainsi, nos « jeunes gens, qui travaillent si peu pour nous, ont résolu « de gaspiller notre mil. Eh bien, je te préviens, toi, le « père de leur chef, si ton fils touche à un seul grain de ma « récolte, je lui casserai la tête. » — « Que puis-je, répli- « qua *fa* Siné, mon fils ne m'a jamais obéi. Toutefois, je « le préviendrai. »

Fa Siné appela Mamari et, devant le forgeron Maliki, le mit au courant de la visite du vieux Ménkoro, en lui reprochant amèrement de mener une vie de mauvais sujet. Mamari réunit les *ton-den*' et leur ayant rapporté l'entretien qu'il venait d'avoir avec son père, il leur demanda de l'aider à construire une habitation, où il put vivre en toute indépendance. Ils se mirent à l'œuvre. La maison de Mamari s'éleva, bientôt, à Ségou-koro, sur l'emplacement de ce qui fut plus tard la *Biton-blon-da*, et qui avait été, jusqu'alors, le lieu de réunion de la *ton*'. Là, tous les lundis et tous les jeudis, après avoir fait une battue, pour se procurer du gibier, les *ton-den*' s'assemblaient et festoyaient ; chacun s'efforçait d'apporter quelque ustensile et ils s'employaient eux-mêmes à préparer leurs repas.

Un vieux captif de *fa* Siné, nommé *bina* (1) Bilali, attiré par la bonne chère, avait demandé à devenir « esclave de la ton' » (*ton-dyon*'), il fut admis à ce titre et fut une sorte de factotum. Cet exemple détermina un captif soninké à agir de même, on l'accepta également et on lui confia l'importante fonction de sonneur de trompe : à l'aide d'une corne, dont il tirait par trois fois les mêmes sons, il convoquait, sur l'ordre de Mamari, les membres de la *ton*'. On le qualifia *ton-masa* « maître de la *ton*' », parce que son appel était impératif et entraînait, pour

(1) *Bina*, qui signifie littéralement oncle, est ici une marque de déférence.

2: Monteil FA8 Bambara

qui n'y obéissait pas, une amende de dix cruches de bière de mil (*dlo*).

Un esclave somono, nommé Allah-doungo (litt. plaisir d'Allah), se donna également à la *ton*', qui devint, de plus en plus, le refuge d'hommes désireux de se soustraire à toute autorité estimée, par eux, gênante.

Ces recrues furent les premiers *ton-dyon*', toutes étaient des esclaves en quête de liberté. Mais, bientôt, le mouvement, dont elles avaient été les initiatrices, s'étendit, sous l'influence de la diplomatie du *ton-tigi*.

Un jour, la mère de Mamari donna (1) à la *ton*' vingt cruches de bière, à titre gracieux, et Mamari profita de la circonstance pour dire aux *ton-den*' : « Voici venir le temps « des semailles, il serait bon de nous occuper à cultiver « pour ma mère et pour la mère de Sibiri ». Les *ton-den*' répondirent : « Puisque tu nous demandes de cultiver « aussi pour la mère de Sibiri, nous acceptons; s'il ne s'était « agi que de ta mère, nous aurions refusé, car nous ne « sommes pas tes esclaves, nous sommes et demeurons « des gens libres. »

Pendant quinze jours, ils travaillèrent au champ de la mère de Mamari et, pendant quinze autres jours, à celui de la mère de Sibiri. Alors, le vieux Ménkoro, père de Sibiri, fit cadeau d'un bœuf sauvage, pour marquer sa reconnaissance et, en même temps, il exprima le désir d'être admis dans la *ton*' ; Mamari lui répliqua malicieusement : « Adresse-toi à mon père ». — « Oui, oui, je sais, dit Ménkoro, je me suis trompé et je te demande pardon. » Il fut accepté et amena avec lui Nya-Ngué Dembélé, de Dina.

Ainsi, la *ton*' de Mamari voyait tous les jours s'accroître le nombre de ses esclaves ; les esclaves venaient à elle pour avoir l'illusion de la liberté, les faibles gens pour s'assurer une protection.

Rivalité des *flà-n-ton*' de Ségou et de Doua

Les gens de Doua ne pouvaient manquer de prendre ombrage de cette prospérité qui, de plus en plus, rendait

(1) Il est tout à fait dans les mœurs indigènes de faire ainsi des cadeaux prétendument gracieux, mais qui visent, en réalité, à obtenir bien plus que l'on ne donne, nous en avons ici un exemple.

2: Monteil FA8 Bambara

leur domination précaire : aussi, la *ton*' de Kassoum s'efforçait-elle, par tous les moyens, de combattre sa rivale, la *ton*' de Mamari.

Un jour, Kassoum, accompagné de ses *ton-den*', vint trouver Mamari et insista pour qu'une réconciliation définitive intervint entre eux. Mamari s'y refusa. Kassoum s'efforça de remonter ce courant d'antipathie et, pour donner un gage certain de ses bonnes intentions, il voulut prêter serment, mais Mamari l'arrêta : « Non, ne « jurons pas. D'abord, je ne peux rien, sans mes *ton-den*', « et puis, je suis faible et tu es puissant, il ne peut y avoir « de serment entre nous. » Mais Kassoum persistait dans son idée et comme, tout en causant, ils étaient arrivés au bord d'un puits en pierres, Kassoum prononça la formule sacramentelle, mangea une moitié de cola et laissa l'autre moitié tomber au fond du puits. « C'est bon, dit Mamari, « mais cela n'engage que toi. Si tu veux revenir dans huit « jours, je convoquerai mes *ton-den*' et nous tâcherons de « nous entendre. » Et ils se quittèrent en prenant rendez-vous à la fin de la huitaine, pour aller ensemble à la chasse.

Mamari réunit les *ton-den*' et les mit au courant de ce qui venait d'avoir lieu. Après discussion, on convint d'accepter l'invitation de la *ton*' de Doua.

Au jour dit, Mamari et les 400 (1) membres de sa *ton*' furent exacts au rendez-vous. La battue fut faite du côté de Togou et aucun incident ne troubla l'accord entre les jeunes gens. Mais, au retour, quand on arriva à hauteur de Bignébougou, résidence de Kassoum, celui-ci insista pour obliger les chasseurs à se restaurer chez lui, affirmant avoir tout fait préparer pour les recevoir. Mamari protesta que rien de semblable n'avait été convenu, qu'au contraire chacun demeurait libre de se comporter comme il lui plaisait ; lui et ses *ton-den*' entendant regagner le lieu ordinaire de leur réunion, lui, Kassoum et ses *ton-den*' avaient pareillement le droit de disposer de leur butin. La dispute s'accentua, si bien que les vieux du village accoururent pour s'entremettre ; ils donnèrent tort à Kassoum. Alors, Mamari leur dit : « Laissez, ce qui « est dans ma main on ne l'aura qu'en me coupant le poi-

(1) Il est impossible d'accorder une valeur, même approximative, aux nombres donnés par les traditionnistes, rien ne peut les justifier, en général. C'est le cas des 80 bœufs de l'amende infligée à Biton.

2: Monteil FA8 Bambara

« gnet ; que les gens de Doua gardent leur butin. Quant à « celui d'entre nous, gens de Ségou, qui abandonnera sa « part, qu'on lui dise : ta mère a couché avec un chien. « Kassoum est venu, de son propre mouvement, solliciter « une réconciliation, à laquelle nous n'avons souscrit que « pour montrer notre désir de vivre en paix, la discussion « actuelle prouve ce qu'il faut croire de la sincérité de ses « bons sentiments. »

Mamari se mit en route, accompagné de ses *ton-den*' chargés de leurs proies. Mais Kassoum ne l'entendait pas ainsi. Furieux de l'échec de son stratagème, il voulait tenter l'impossible pour atténuer la portée de sa maladresse. Il ordonna que, sur-le-champ, on lui harnachât son cheval ; mais il bouillait d'impatience et, ne pouvant se contenir, il sauta sur son cheval à moitié équipé, pour courir barrer la route à Mamari. Les deux hommes s'invectivèrent, et les choses menaçaient de tourner au tragique, lorsque survint le frère de Kassoum : indigné de la conduite de celui-ci, craignant, au surplus, les conséquences fâcheuses de la querelle, il jeta Kassoum à bas et lui administra une magistrale correction.

Kassoum pleura, Mamari et ses gens s'éloignèrent. Mandé par son père, Kassoum dut s'expliquer sur son équipée. « Je n'avais aucune mauvaise intention, dit-il, « au contraire, en vue de consolider notre réconciliation « avec Mamari, j'avais fait préparer de la bière (*dlo*) que je « voulais offrir à tous. » — « Possible, dit le vieillard, mais « tu t'y es pris de telle façon que tu nous a mis dans une « situation très délicate ; j'entends que, désormais, tu « demeures tranquille. »

La nuit venue, Kassoum, accompagné de la plupart de ses gens, se rendit auprès de Mamari. Il lui fit des excuses, prétextant un malentendu, et implora que, pour marquer le terme définitif de ces regrettables incidents, une nouvelle partie de chasse fut organisée en commun. « C'est bon, dit Mamari, mais convenons, avant de partir, du lieu où, au retour, nous installerons la cuisine. » — « Votre choix sera le nôtre », dit Kassoum.

La battue eut lieu du côté de Doukounna. Au retour, Mamari fermait la marche. Lorsque l'on arriva à hauteur de Doukounna, village du *dyala-tige* Sibiri-ba, celui-ci voulut forcer Kassoum et ses gens à s'arrêter là, pour y faire la cuisine. Kassoum s'y refusa et la dispute commença. On prévint Mamari ; il accourut, semonça verte-

2: Monteil FA8 Bambara

ment Sibiri, l'obligea à abandonner son idée et, pour cette fois, les choses ne s'envenimèrent pas ; il sembla même que la détente, de part et d'autre, fut sincère. Les deux *ton*' demeurèrent distinctes, mais entretinrent quelques relations de bonne camaraderie.

Ces divers événements n'avaient point nuit à Mamari, le sang-froid qu'il avait montré, non moins que les qualités de politique madrée dont il donnait souvent des preuves, attiraient sans cesse de nouvelles adhésions à la *ton*'. C'est ainsi que les gens de Banan-koroni, ayant à se plaindre des gens de Doua, firent demander, par le vieux Ménkoro, à être les protégés de la *ton*'. Mais Mamari ne voulut pas accepter d'entrer ainsi en lutte ouverte avec les gens de Doua, il ne se sentait pas encore assez prêt. Il fit simplement répondre : « Que quiconque, à Banan-koroni, désire entrer dans la *ton*', se présente et les *ton-den*' décideront. » Six hommes de Banan-koroni furent admis, sur la présentation de Ménkoro.

A l'approche de l'hivernage, Kassoum exprima le désir qu'on lui cultivât un champ. Mamari obtint de sa *ton*', qu'un champ serait cultivé pour sa mère et son cheval à lui, Mamari ; qu'un autre champ serait également cultivé pour Kassoum et qu'un troisième serait destiné à Sibiri, le *dyale-tige*.

Le vieux *fa* Séri, apprenant cette décision, dit aux autres vieux : « Nos jeunes gens qui ne font rien pour nous, « qui nous obéissent quand il leur plaît, et puisent par « contre dans nos greniers pour alimenter leurs beuveries, « voilà que maintenant nos jeunes gens vont employer « leur temps à des cultures, dont nous ne verrons pas un « grain. Ne pensez-vous pas, qu'il faut mettre un terme à « cet état de choses ? » Un vieux marabout s'interposa : « Les jeunes gens ont le droit d'occuper les deux jours, « lundi et jeudi, qui leur appartiennent, à faire ce que « bon leur semble. » Cet avis fut écouté et les jeunes gens laissés en paix.

La récolte fut très abondante et Mamari, en particulier, eut une grande quantité de mil. Il en fit deux tas égaux et, ayant mandé son père, il lui dit : « Voici le résultat du tra- « vail de mes compagnons, je t'en donne la moitié ; mais « il ne faut pas oublier que ceux qui nous ont approvi- « sionnés ne sont pas nos esclaves, ce sont des gens libres,

« avec lesquels il faut savoir se montrer reconnaissant et « généreux. Dès aujourd'hui, tu enverras donc, chaque « jour, pour la *ton*', dix calebasses de couscous et vingt « cruches de bière. Sois sans crainte, l'approvisionnement « ne te fera pas défaut, car je n'ai qu'un signe à faire pour « que tous les greniers et tous les champs soient pillés. »

Le vieux partit, ravi d'avoir un fils qui honorait si grandement sa vieillesse ; mais, d'excès de joie, ou pour toute autre cause, il mourut peu après et Mamari se félicita d'avoir pu échapper à la malédiction paternelle (1).

Suivant la coutume, les *ton-den*' vinrent s'installer, huit jours durant, à la porte du défunt ; ils chantèrent, dansèrent et festoyèrent ainsi que le veut l'usage.

Ce délai traditionnel passé, Mamari leur demanda d'enclore, à l'aide d'une seule et même enceinte, l'habitation de son père et celle de sa mère. Ils se mirent à l'œuvre et construisirent un mur, qui ne présentait qu'une seule porte, au-dessus de laquelle ils placèrent les ornements en forme de pyramides qu'on ne met qu'à la porte des chefs. A l'intérieur, ils laissèrent subsister la division en deux parties et il fut entendu, qu'à l'avenir, la partie qui avait été précédemment occupée par le père de Mamari, serait réservée aux gens de Doukounna, lorsqu'ils désireraient prendre l'hospitalité à Ségou.

Kassoum avait à cœur de montrer qu'il avait de l'éducation indigène et savait rendre, comme il convient, la politesse dont il était l'objet. C'est ainsi qu'un jour, il invita Mamari à une grande beuverie, préparée spécialement en son honneur. Mamari accepta et, arrivé au rendez-vous, il trouva que Kassoum, impatient sans doute, avait si bien commencé la fête, qu'il était déjà tout à fait ivre.

Selon le cérémonial ordinaire, Mamari ordonna au *ton-den*', préposé à cet office, de déguster le *dlo* devant lui (2). Faute d'un ustensile pour puiser un peu de breuvage, le *ton-den*' but à même la cruche. Kassoum se leva, furieux, criant que ce *ton-den*' était un dégoûtant personnage et il

(1) Il fit construire, à Ségou-koro, une maison dans le style de Diénné, j'en ai vu moi-même le dernier vestige, consistant en un pilier rectangulaire rongé par la pluie.

(2) Mesure de précaution contre les breuvages empoisonnés.

lui cassa, sur la tête, une calebasse pleine de bière (*dlo*). Mamari, à son tour, se fâcha contre Kassoum, dont la manière d'agir lui paraissait grossière et intolérable ; puis, après maintes invectives, de part et d'autre, Mamari quitta la place, pour prendre le chemin du retour. Kassoum, ayant saisi son arc et ses flèches, se mit à la poursuite de Mamari ; mais, alourdi par l'ivresse, il ne put aller loin et aucun de ses projectiles n'atteignit le but. Mamari rentra à Ségou et, pour la première fois, s'installa dans la maison de son père.

Les fumées de l'ivresse dissipées, Kassoum eut des remords. Il dépêcha ses amis à Mamari, pour lui exprimer tous ses regrets. Sa démarche demeurant sans résultat, il se mit lui-même à l'amende de cent cruches de bière et jura qu'il entendait contraindre Mamari et ses *ton-den'* à venir les boire. Mais un refus catégorique fut fait à toutes ses avances : « La première flèche a été lancée, disait « Mamari, tout est fini entre nous. » Alors, Kassoum voulut recourir à l'intimidation et à la force : il se mit en route, suivi d'une bande d'hommes armés de flèches et de lances, afin de surprendre Mamari ; mais il trouva l'habitation abandonnée.

Pendant ce temps, Mamari prévenu fit sonner de la trompe, rassembla les *ton-den'* et leur exposa ce qui s'était passé. Sa conduite fut approuvée. Kassoum, obligé de se retirer après six jours d'attente et de démarches, fut mis aux fers par son père, furieux de son inconduite. Mais il gardait au cœur une haine implacable contre Mamari. C'est pourquoi, au début de l'hivernage, Kassoum et ses partisans vinrent à Si-do, près de Ségou ; ils s'y installèrent et s'efforcèrent, par tous les moyens, d'empêcher Mamari et les siens de cultiver leurs champs. Ce fut, d'ailleurs, peine perdue, car les jeunes gens firent tous les travaux pendant la nuit. Cette situation dura un an.

Alors, Mamari eut, une fois encore, recours à sa sœur. Il partit pour Dina, afin d'en ramener de l'aide. Au moment de son arrivée, son beau-frère mourut et il fut obligé de prolonger son séjour, sans cependant obtenir autre chose que des promesses. Après trois mois d'absence, il rentra à Ségou et réunit ses *ton-den'* pour les mettre au courant de ses démarches. De leur côté, ils exposèrent que le *statu quo* n'était plus tolérable ; l'impossibilité de

vacquer aux travaux des champs, les réduisait à une grande misère. Après mûres délibérations, la *ton*' décida de demander aux gens de Doukounna et de Banan-koroni d'intervenir auprès de Kassoum, pour l'amener à cesser les hostilités ; mais Kassoum persista dans ses prétentions et Mamari maintint son refus.

Sur ces entrefaites, profitant d'une nuit obscure, les *ton-den*' de Mamari vont à Si-do, détruisent les palanquements édifiés par les gens de Kassoum et en transportent les bois au siège de leur *ton*'. Le lendemain, en plein jour, Kassoum et ses gens reviennent prendre leurs bois et détruisent les habitations de la *ton*' de Mamari : d'où une bagarre au cours de laquelle un homme de Mamari tue un homme de Kassoum. Celui-ci se retire avec les siens, qui emportent le cadavre de leur compagnon.

Le père de Kassoum s'aperçut alors de la gravité de ce qu'il considérait comme des enfantillages et, afin de venger le meurtre d'un de ses administrés, il jura de tuer Mamari et dix notables de Ségou, Doukounna et Banan-koroni. Aussitôt il fit dire aux *ton-den*' de lui livrer Mamari et le meurtrier : « Jamais, répondirent les jeunes gens, l'un « de nous ne consentira à arrêter un de ses camarades ; « jamais non plus, nous ne livrerons Mamari : que le chef « de Doua viennent les prendre. »

A ce moment, arriva à Ségou, Sana-ba, sœur de Mamari : selon la coutume, le fils aîné de son mari la ramenait à sa famille, pour obtenir de l'épouser. Trois cents hommes d'armes formaient l'escorte et ils disposaient de deux pirogues pleines de flèches et d'une pleine de lances. Sur les instances de Mamari, Sana-ba décida les guerriers qui l'accompagnaient à entrer dans la *ton*' et il en fut de même des chefs bambara, établis sur la rive gauche du Niger, venus à Ségou pour saluer la veuve du puissant chef de Dina.

Avec ces appuis, Mamari se sentit de taille à tenir tête aux gens de Doua. A cet effet, il dressa des palanquements entre Fa et Si-do ; un mois après, il fut attaqué par les gens de Doua, mais il les repoussa facilement et prit l'offensive. L'ennemi fut successivement délogé de Doua, Bignébougou où Kassoum fut tué, Togou où Damfé fut tué. Les vaincus vinrent se réfugier chez Mamadi Boaré, à Kirango, dont les *ton-den*' firent le siège.

LES KOULOUBALI

(1660-1786)

MAMARI, DIT BITON, ET SES DESCENDANTS (BITON-SI-OU)

Mamari, dit Biton (1) (1660-1710). — Au fur et à mesure que son pouvoir s'était étendu sur les siens, Mamari avait senti grandir en lui des ambitions. La défaite et la fuite des gens de Doua orientèrent définitivement ses projets de domination. Un instrument lui était nécessaire pour les mener à bien : une armée, qui fut complètement à sa discrétion.

Pour donner corps à ses desseins, il s'adressa aux gens de Doukounna et de Banan-koroni, ses plus anciens et fidèles auxiliaires, et leur demanda d'envoyer auprès de lui, à titre permanent, leur « vieux », dont il voulait s'entourer comme d'un séant qu'il consulterait dans toutes les occasions. Les « vieux » acceptèrent de demeurer auprès de lui durant la saison sèche, mais ils entendaient rentrer chez eux en hivernage, pour veiller sur leurs intérêts, non moins que sur leurs gens.

Au temps de ces pourparlers, les « jeunes » de Doukounna et de Banan-koroni guerroyaient autour de Kirango, pour le compte de Mamari. Celui-ci, ne pouvant vaincre la résistance des « vieux », résolut de la briser (2). Dans la cour de sa maison, il fit creuser un puits profond ; ensuite, il manda les « vieux » récalcitrants pour, disait-il, les entretenir d'affaires urgentes. Quand ils furent arrivés, Mamari leur expliqua que, pour mieux connaître leurs sentiments sur les questions qu'il voulait leur soumettre, il désirait les entretenir deux par deux. Les « vieux » refusèrent. Alors, sur un signe de Mamari

(1) Mamari est, chez les Bambara, l'équivalent de Mahomet. C'est un prénom fréquent, même chez les païens ; le dyeli Karé Tammoura, en raison peut-être de sa conversion à l'islamisme, employait le prénom Mamari de préférence au surnom Biton, plus généralement usité. Ce surnom Biton est un hybride adopté par et d'après les Peuls comme équivalent de *tondon'*. Ce même personnage est, d'autrefois, désigné par l'expression *fa Tigi-ton'* qui, elle aussi, atteste une influence peule et que l'on abrège, parfois, en *fa Tigi*, dont une audition défectueuse fait *fo Tige* et aussi *fo Tiege*.

(2) En s'appuyant sur ses nouveaux partisans, les gens de Dina et de la rive gauche du Niger.

2: Monteil FA8 Bambara

des hommes apostés à cet effet se précipitèrent sur les « vieux », les massacrèrent et jetèrent leurs cadavres dans le puits, qui fut ensuite bouché. Les « vieux » étaient, dit-on, 740 et la tradition ajoute que, depuis cette époque, les gens de Doukounna et de Banan-koroni qui arrivent à Ségou, le soir, n'y passent jamais la nuit.

Privés de leurs chefs naturels, les gens de ces deux villages étaient désormais à la merci de Mamari. Celui-ci rappela la colonne de Kirango et, dès qu'elle fut revenue, il se fit amener les « jeunes » de Doukounna et de Banan-koroni ; sans leur donner d'explication, il ordonna de les coiffer à la façon des *ton-dyon'*, c'est-à-dire de leur raser la tête en laissant seulement deux mèches sur le sinciput et une sur la nuque. Les « jeunes » protestèrent de leur qualité d'hommes libres ; mais Mamari leur dit : « Pour « avoir voulu se conduire en hommes libres, vos « vieux » « sont enterrés ici, il n'y a plus dans vos villages que des « femmes et des esclaves. » Mis au courant des événements qui s'étaient écoulés pendant leur absence, les « jeunes » sentirent que toute résistance était impossible, ils se soumirent et vinrent grossir le nombre des *ton-dyon'*.

Ce coup d'audace donnait à Mamari une armée permanente et il avait si bien une notion exacte de l'étendue de son succès que, déjà, son orgueil éclatait sans réserve : « Du marigot de Mindaka à celui de Sitadougou, disait-il, « s'étend le Dyémé-ka-dougou. De l'autre côté du Min- « daka, le pays est aux gens de Doua. Qu'on le sache bien, « il faut être avec moi ou avec eux. Nous ne mangerons « plus ensemble les arachides de la *ton'* ; nous ne boirons « plus, à la ronde, la bière de la *ton'*. Je suis le fils d'Allah « et je ne bois plus que de la bière de roi dans une coupe « royale : que ceux qui veulent boire avec moi restent, « que les autres s'en aillent. Désormais, il n'y a plus de « libres que Nyé Tyétigi, de Banan-koroni, et Mansa de « Banamba. Tous autres sont mes esclaves. En consé- « quence, que chacun dès villages qui me suivent envoie « 100 hommes pour constituer ma garde personnelle. »

Mais ces bouleversements n'allaient pas sans soulever des résistances. Les gens de Doukounna et de Banan-koroni, ne pouvant lutter ouvertement, s'efforcèrent, cependant, de tirer vengeance de Mamari. A cet effet, ils firent cause commune avec les gens de Doua : un homme de Doukounna, assisté d'un homme de Doua porteur de

2: Monteil FA8 Bambara

300 gros d'or, alla à Kong pour demander une armée de secours contre Mamari. Les gens de Kong (1) acceptèrent et donnèrent une armée fortement organisée, qui vint investir Ségou. Mais les assaillants, n'ayant pu prendre la ville, renoncèrent à leur projet, et, se dirigeant vers l'Est, s'emparèrent de Bala. Enhardis par ce succès, ils revinrent à Ségou qu'ils investirent pendant neuf mois, de telle sorte que la chute de Mamari semblait imminente. C'est alors que le chef de Dina, à la faveur d'une nuit obscure, parvint à entrer dans la place, qu'il ravitailla. Grâce à ce renfort, Mamari tenta une sortie, qui fut couronnée de succès : surpris, les gens de Kong furent taillés en pièces et abandonnèrent un grand nombre de fusils, genre tromblon, ce furent les premières armes à feu que l'on vit dans la région.

A la suite de cet événement, qui, au lieu de préjudicier à Mamari, ne faisait que consolider sa domination, Mamari avait demandé au chef de Dina de lui laisser ses hommes d'armes en permanence. Mais le chef de Dina refusa, disant : « Mes hommes peuvent bien rester ici en « saison sèche, mais il faut qu'ils rentrent, en hivernage, « pour cultiver. » Mamari ne se tint pas pour satisfait et il sut si bien intriguer que le chef de Dina, ayant emmené tous ses hommes pour rentrer dans son pays, fut, peu à peu, abandonné par eux. Tous revinrent se mettre au service de Mamari, alléchés par ses promesses, et se donnèrent à lui comme *ton-dyon*'. Furieux, le chef de Dina fit à Sana-ba d'amers reproches sur la conduite de Mamari ; ils en vinrent mêmes aux injure graves, que rien ne peut

(1) Les traditions indigènes se polarisent, en quelque sorte, autour des grands empires, des grandes métropoles et des grands chefs.

J'ai indiqué que l'origine des Kouloubali, qui fondèrent l'empire de Ségou, est rattachée à des ancêtres que certains traditionnistes font venir du Mandé, tandis que d'autres les font descendre d'un chasseur venu de l'Est. (Voir page 27).

Ces deux courants de traditions opposées réapparaissent dans cette question de l'attaque de Ségou. La version donnée par le récit se retrouve dans la *Notice historique du Royaume et du Cercle de Ségou* et dans *Autour de Kita*, p. 38. A cette époque, Kong avait un rayonnement très étendu et M. Binger a exposé comment cette grande métropole sut, par des voies exclusivement commerciales et pacifiques, acquérir au loin une grande influence. La version d'une armée de Kong venue attaquer Ségou et, battue, gagnant l'Ouest, occupant le Banan, puis le Mandé..., semble donc suspecte par ce qu'elle ne cadre pas avec les pratiques des Dioula de Kong. M. Delafosse, à qui elle paraît invraisemblable, fait un exposé différent et qui se rattache au courant des traditions sous la dépendance de l'autre pôle : le Mandé.

réparer : si bien, enfin, que Sana-ba s'enfuit, entraînant avec elle 400 hommes, qu'elle laissa à Kégné, pendant qu'elle-même se rendait à Ségou.

Ayant ainsi abattu un auxiliaire, qui pouvait devenir gênant, n'ayant plus, d'autre part, à compter avec les gens de Kong, Mamari se retourna contre Kirango. Il envoya son fils Ba-dyi faire le siège de ce village. Ba-dyi fut vaincu et tué. Mamari jura que sa vengeance serait terrible et que rien ne pourrait conjurer le mauvais sort qu'il réservait à ses ennemis, jusqu'ici irréductibles. Toutefois, ses menaces demeurèrent momentanément sans effet, car il se rendit à l'avis de son entourage qui regardait comme fort dangereux de vouloir vaincre à tout prix.

Pour prendre patience, il organisa sommairement le pays sous sa domination et, afin de prévenir toute surprise de la part des gens de Dina, il plaça son esclave, Mari, avec 1.000 hommes à Tyi-la-bougou, en face de Niamina.

A cette époque, les Peuls, cantonnés vers Ségou, reconnaissaient l'autorité d'un des leurs, nommé Dotyé Bari, lui-même tributaire de Mamari. Un jour, Dotyé fut prévenu de l'arrivée d'une forte immigration de gens venant du Bani-n-ko et commandée par un nommé Dyoba Fonba. Après s'être renseigné, Dotyé informa Mamari, qui le chargea de surveiller les nouveaux venus. Mais, peu après, Dyoba vint se plaindre de Dotyé et demanda à être confié au chef Tyéma Mamari ; mais, Mamari refusa et Tyéma, impressionné par cette marque de défiance, quitta son village pour se rapprocher de Ségou ; il s'établit à Tyéma-bougou.

Dotyé étant mort sur ces entrefaites, Mamari manda Dyoba et l'installa à la place du défunt, dont il fit appeler le fils, nommé Bougari, sous prétexte de l'établir auprès de lui. En réalité, il exigea que Bougari lui fournit un contingent de 1.000 hommes, qu'il considéra comme ses propres esclaves, à la tête desquels il plaça Nankoroba Nzangué Dyallo et qui relevèrent de sa mère, à lui, Mamari, Sounou Saro.

D'autre part, il envoya son fils Bakari, puîné de Ba-dyi, à Diénné, pour y être instruit dans la religion musulmane et il plaça un autre de ses enfants, Dé-koro, à Ségou-bougou, à la tête de 6.000 Samaké, venus de Ténétou ; à ce contingent, il ajouta 12.000 personnes, commandées par Kanou-ba-nyouma.

Il jugea, enfin, le moment propice pour marcher sur Kirango : son entreprise réussit pleinement, le chef Mamadi Boaré fut tué et 16.000 captifs tombèrent aux mains du vainqueur, qui les répartit entre ses chefs auxiliaires. L'un d'eux, Ngolo Ké-ba, reçut 1.000 hommes, tandis que quatre groupes de 400 personnes chacun, avec pour chef principal *fa* Sira Taraoré, furent astreints à cultiver du côté de Farako. Le vieux, Ton-Massa reçut, pour sa part, 9.000 hommes et vint demeurer à Kohin, au sud de Ségou-bougou ; tandis qu'un certain *fa* Sire prenait possession de Ségou-bougou avec 400 personnes ; enfin les jeunes *sofa* furent placés sous le commandement de Dyoni Kolé, c'est-à-dire Kolé originaire de Dioni.

Mamari lui-même n'avait pas de résidence fixe et son voisinage ne manquait pas d'être une source de préoccupation pour les gens de son voisinage susceptibles de lui inspirer quelque méfiance. On raconte qu'un jour, il dit à l'almami Ousman, qui était un peu son ami : « J'ai « l'intention de mettre ma maison à Ségou-Sikoro. » — « C'est bien (1) ! » dit l'almami, qui se préparait déjà à déguerpir, lorsque Mamari lui confia, peu après : « Réflexion « faite, je préfère construire un « Nouveau-Ségou » (Ségou- « koura). » — « C'est bien ! » répliqua encore l'almami Ousman. Mais Mamari changea encore d'avis et, faisant appeler l'almami Ousman Dyiré, il voulut lui remettre le soin de ses affaires de Ségou-Sikoro. Comme le vieux musulman n'ambitionnait pas d'entrer en relations aussi étroites avec son turbulent voisin, il déclina l'offre et invoqua un prétexte pour partir à Togou.

Vers cette époque, les Somono Tyéro, émigrant du pays bobo, arrivèrent à Ségou et obtinrent d'y demeurer. Peu après, les gens de Kong, qui avaient réparé les pertes de la défaite, apparurent sur les frontières du pays de Ségou ; bien aguerris et bien armés, ils constituaient de redoutables adversaires, et, de fait, ils mirent Mamari à deux doigts de sa perte. On dit que dans la bataille décisive, Mamari ne dut de sortir vainqueur qu'à l'intervention des Somono Tyéro, lesquels mirent les gens de Kong en déroute en les faisant attaquer par des abeilles.

(1) Cette expression « *a nyana* » est une réponse évasive fréquemment employée pour masquer des sentiments hostiles. En voir de nombreux exemples dans les textes au chapitre VII ci-après.

2: Monteil FA8 Bambara

C'est au cours de ce conflit que périt le vieux Ton-massa : Mamari ressentit d'autant plus cette perte, que les devins consultés lui prédirent qu'avec Ton-massa s'en allait sa « veine ». Toutefois, il pourvut au remplacement du défunt, dont il attribua les fonctions à un esclave, qu'il acheta aux Somono de Néré-koro.

Cette même année-là, il modifia la redevance, qui, jusqu'alors, avait été acquittée par ceux qui le suivaient : il proclama que, désormais, au lieu du *di-songo*, ils ne lui donneraient plus que le grain qui reste dans la poussière, lors de la récolte : ce que l'on appelle *nyon' dyu*.

Vers cette époque, il acquit deux nouveaux esclaves, qui devaient jouer un rôle important dans le pays : l'un est demeuré connu sous le nom de Nzan Fato et l'autre était Ngolo Dyara : le premier devint esclave pour avoir volé une ruche, quant au second, voici son histoire.

Ngolo Dyara était originaire du village de Nyouanna (1), qui versait à Mamari un tribut annuel de mil. Or, le père de Ngolo étant mort, Ménkoro, son oncle, dut, en raison de l'extrême jeunesse de Ngolo, se rendre auprès de Mamari pour acquitter la redevance et, sous couleur d'initier l'enfant aux détails de cette obligation, il l'emmena à Ségou avec lui. Ménkoro, suivant son habitude, prit l'hospitalité chez Danté Balo, femme de forgeron de la clientèle de Mamari ; après quoi, suivant également son habitude, il courut les tripots et les maisons de jeu ; tant et si bien que, le lendemain, il avait gaspillé 180 des 160 charges de mil destinées à payer le tribut. Alors, il vint trouver son hôtesse et lui expliqua que, pendant la nuit, les « jeunes gens » l'avaient volé et il se lamenta sur l'accueil qu'il allait recevoir de Biton. La brave femme se laissa prendre à ce désespoir et accepta d'apaiser la colère du maître en lui offrant Ngolo Dyara à titre de compensation du tribut incomplet.

Lorsque Mamari apprit que la redevance de Nyouanna était insuffisante, il entra dans une grande colère et, pour punir cette irrégularité, qui se produisait tous les ans, il jura de donner Ménkoro à ses idoles. Mais Danté Balo intervint et, par d'habiles moyens, décida Mamari à surseoir à sa décision en acceptant, pour cette fois, que le

(1) « Niola, près Bogué, en face Niamina » (Delafosse, t. II, p. 227.)

2: Monteil FA8 Bambara

complément de la redevance fut constitué par l'abandon du jeune Ngolo Dyara ; Mamari accepta l'enfant à titre de gage et fixa à Ménkoro un délai de vingt jours, pour le retirer contre 300 charges de mil ; ce délai expiré sans que Ménkoro se soit acquitté, l'enfant appartiendrait à Mamari. La combinaison ayant été acceptée, Mamari ordonna à son forgeron, Sdir-bilé, d'en proclamer très exactement les conditions, pour que, le cas échéant, on ne put pas lui reprocher, à lui Mamari, d'avoir réduit en captivité un homme libre. Ménkoro repartit donc seul.

Mamari fut vite séduit par la mine éveillée et la vive intelligence de Ngolo, il en fit son compagnon de tous les instants et le mit dans la confidence de tous ses secrets. Il lui confia la clef de la chambre de ses idoles et lui enseigna les pratiques de leurs cultes ; il le présenta à ses femmes, l'habilla de rouge (1) et le traita, en définitive, comme le plus cher de ses favoris.

Au bout d'un an seulement, les gens de Nyouanna reparurent. Mamari leur demanda s'ils voulaient reprendre l'enfant. « Non, dirent-ils, car non seulement le délai est « passé, mais encore nous n'avons pas le moyen de payer le « prix convenu ; Ménkoro qui accepta tes conditions savait « bien qu'il ne pourrait jamais les remplir. D'ailleurs, main« tenant, l'enfant a pris ici des habitudes qui lui rendraient « le séjour parmi nous insupportable. » Mamari ordonna à son forgeron de porter ces déclarations à la connaissance de tous, pour qu'il fut bien connu que Ngolo Dyara demeurait, en fait et en droit, son esclave.

A vivre dans la continuelle intimité du maître, Ngolo connut bientôt tous ses secrets. Il sut, notamment, qu'à des jours déterminés, Mamari se baignait avec une eau douée de la vertu d'affermir et d'accroître ses pouvoirs de commandement. L'idée lui vint qu'il pourrait, sans doute, acquérir un peu de cette toute-puissance s'il se lavait avec l'eau magique, et, chaque fois que le maître prenait son bain, l'enfant venait se placer sous la gouttière par laquelle l'eau s'échappait au dehors, afin de participer aux effets merveilleux de cette pratique magique.

(1) La couleur rouge écarlate est en faveur chez les Soudanais ; le récit que nous rapportons ici en contient trois exemples : celui ci-dessus de Ngolo, celui de Tounmassa, celui de Déni-ba Bo. De ces deux derniers exemples, il semble résulter que le rouge était particulièrement réservé aux chefs. Pareille conclusion résulte également des faits analogues constatés à Malli, par Ibn Batouta.

2: Monteil FA8 Bambara

Mais Mamari ayant, à plusieurs reprises, remarqué des traces de pieds sous la gouttière, soupçonna la vérité ; il eut recours à un stratagème : il feignit de se baigner et, pendant que l'eau allait se déverser au dehors, il regarda : apercevant l'enfant sous la gouttière, il le frappa avec son bâton ferré.

Ngolo, épouvanté, se sauva chez Danté Balo, à laquelle il se confia. La brave femme intercéda auprès de Mamari, qui se laissa fléchir, mais résolut de se séparer de son favori ; il fit appelé Kolé, le chef des sofa, et, lui remettant Ngolo, il lui dit : « Tiens, voilà un mauvais sujet, ne crains « pas de le fatiguer. »

Un jour, ayant conduit les *bila-koro* (1) sous ses ordres couper du fourrage, Kolé s'était assis en un lieu appelé « *Sirani-n-ts* » (litt. forêt du petit baobab) à cause d'un petit baobab qui s'élevait au milieu d'un bocage. Le génie du lieu, qui habitait ce baobab, apparut à Kolé et lui dit : « Si, demain, tu viens, à cette même place, m'offrir un « bélier blanc, un coq blanc et du riz, je te donnerai le « moyen de devenir roi de Ségou. » Ngolo, qui rôdait dans les environs, avait tout vu et tout entendu ; revenu à Ségou, il courut tout en pleurs chez Danté Balo et, comme elle le questionnait sur la cause d'un tel désespoir, il répondit qu'un génie avait menacé de le tuer, s'il ne lui offrait pas un bélier blanc, un coq blanc et du riz. — « Eh « bien, dit-elle, console-toi : voici un coq blanc et du riz ; « quant au bélier, prends-en un dans le troupeau de notre « maître et, si l'on s'étonne de te voir possesseur d'un « bélier, réponds que c'est moi qui te l'ai donné. » Il se conforma à ces indications et fut exact au rendez-vous que Kolé avait au contraire oublié.

Ayant, suivant les rites qui lui étaient familiers, égorgé le bélier et le coq et offert le riz, Ngolo vit apparaître le génie, tandis qu'une voix lointaine disait : « Ah, c'est toi, « ami Kolé (2), je suis content de te voir docile à mes ordres « et, en retour, je te promets que tu exerceras le comman- « dement suprême à Ségou, sous la seule condition de me

(1) Jeune garçon en âge d'être circoncis, portant, au lieu de pantalon, une bande d'étoffe passée entre les jambes et nommée *bila*.

(2) Il est intéressant de constater que le génie se trompe sur l'identité de celui qui l'honore, il le prend pour Kolé : c'est un fait qui paraît mériter d'être remarqué, car il en est ainsi souvent. Les récits indigènes traduisent-ils par là une infériorité spécifique et laquelle ?

2: Monteil FA8 Bambara

« faire, chaque année, à pareille époque, ces mêmes offrandes. » Tel fut le pacte qui fit la fortune de Ngolo.

Le lendemain, un jeune sofa, auquel Kolé avait confié son aventure, lui demanda s'il s'était conformé au désir du génie de *Sirani-n-tu*. L'oublieux Kolé partit aussitôt et, lorsqu'il eut accompli le sacrifice, le génie étonné d'être dérangé, lui demanda qui il était et ce qu'il désirait. En apprenant qu'il était le vrai Kolé, il lui dit qu'il avait été devancé par un plus avisé, auquel il avait livré le secret de la fortune ; mais que, pour récompenser sa démarche, il lui assurerait une haute situation et de grandes richesses si, tous les ans, à la même époque, il venait lui faire même offrande.

Kolé s'en alla furieux. Convaincu que seul un des jeunes sofa avait pu surprendre son secret et s'en servir, il réunit tous les *bila-koro* et menaça de faire frapper chacun d'eux de cent coups de corde, s'ils ne lui dénonçaient pas celui qui s'était enhardi jusqu'à se substituer à lui-même. Ngolo fut désigné mais nia avec énergie ; Kolé le mit en demeure de prêter serment sur le puits, mais il refusa. Kolé vint, alors, trouver Mamari : il lui exposa que la conduite de Ngolo était absolument intolérable et qu'il lui devenait impossible de le garder. Mamari insista, mais vainement, pour avoir des détails précis et ordonna, enfin, à Kolé de mettre Ngolo au nombre des *sofa* spécialement chargés de s'occuper des chevaux, en attendant une occasion de se débarrasser de lui.

Cette occasion s'offrit bientôt, Mamari envoya une caravane de 240 esclaves à Diénné, où ils devaient être échangés contre des chevaux. Le marabout de Diénné, hôte de la caravane, réclama, comme droit d'hospitalité, un esclave, à son choix. Séduit par la mine éveillée et la jeunesse de Ngolo, il jeta son dévolu sur lui. Ce nouveau maître le traita bien, mais l'obligea à pratiquer l'islamisme. Ngolo fit de rapides progrès et arriva à savoir par cœur la moitié du Koran ; dès lors, ayant mûri son plan, il se présenta un jour tout en larmes devant le marabout son maître. Celui-ci s'informa avec bienveillance de la cause de sa peine et Ngolo lui raconta que, né libre, il avait été donné en gage à Mamari ; que la nouvelle venait de lui parvenir de l'arrivée de ses parents à Ségou pour le racheter et que, faute de savoir où le retrouver, ils allaient certainement repartir de sorte que pour toujours, désor-

2: Monteil FA8 Bambara

mais, il demeurerait esclave. Le marabout lui dit : « Puis-« que tu sais maintenant la majeure partie du Koran et que « tu pratiques convenablement la religion, tu n'est plus « esclave, je te rends la liberté, retourne quand tu voudras « dans ton pays. »

Ngolo se mit aussitôt en marche pour Ségou, où il prit l'hospitalité chez un marabout, auquel il raconta son odyssée, en concluant que son maître de Diénné l'avait libéré, de son propre mouvement, afin de le récompenser de son zèle et de son assiduité, dans la pratique de la religion musulmane. Il sollicita son hôte de bien vouloir intercéder auprès de Mamari, pour qu'il lui pardonnât. Le marabout lui remit une amulette et lui conseilla de se mêler au jeunes gens préposés à la garde de la porte de Mamari, afin d'avoir toute facilité d'approcher du maître qui, sous l'influence du philtre, ne manquerait pas de pardonner.

Ngolo se conforma à cet avis. Un matin, à la première heure, il rôda à proximité de la demeure de Mamari et, s'étant faufilé dans le groupe des femmes, qui vaquaient au service de la maison, il put, sans éveiller l'attention, venir s'étendre auprès des jeunes gens de garde. Il feignit de dormir, lorsque le maître, quittant sa case, passe auprès de lui, le reconnut, le secoua du bout de son bâton ferré et lui demanda comment il se trouvait là. Une fois de plus, il fit le récit de son aventure à son avantage et, pressant entre ses mains l'amulette du marabout, il implora son pardon.

Mamari fit appeler Kolé et lui remit Ngolo. En très peu de temps, celui-ci sema la discorde parmi les jeunes gens. Deux camps se formèrent : d'un côté, les partisans de Kolé ; de l'autre, ceux de Ngolo et, chaque jour, des rixes éclatèrent à tout propos. Kolé ne sut plus où donner de la tête ; il vint trouver Mamari : « Impossible, lui dit-il, de « garder Ngolo, car, par ses intrigues, il fait échec à mon « autorité. » — « Patiente comme moi, dit Mamari, je le « perdrai si bien qu'il ne reviendra jamais. »

Cheikh Sidi El Mokhtar (1) ayant envoyé saluer Mamari, celui-ci, par manière de politesse, donna Ngolo,

(1) Cheikh Sidi el Mokhtar naquit vers 1780 et mourut vers 1811, il y a donc erreur dans le récit : le fait est trop fréquent dans les traditions indigènes pour qu'il soit nécessaire d'y insister.

2: Monteil FA8 Bambara

à titre d'aumône. Cheikh Sidi El Mokhtar eut vite fait de juger Ngolo et, comprenant qu'il n'en tirerait rien, il lui dit : « Tu es appelé aux plus hautes destinées et tes fils « commanderont le Ségou. Je te laisse libre de poursuivre « ton sort ; mais, en retour, je te demande de t'engager, dès « aujourd'hui, à me payer une redevance dès que tu occu- « peras la place qui t'est réservée. » Ngolo refusa de souscrire à aucun engagement et Cheikh Sidi El Moktar, ne pouvant vaincre sa résistance, le laissa cependant partir.

Arrivé à Ségou, Ngolo se réfugia chez le somono Baré Tyéro, qui le conduisit à Almami Ousman, qui le remit à Mamadou Kané, lequel le présenta à Mamari. Mamari accueillit Ngolo comme on accueille le destin. Encore une fois, il manda Kolé pour le lui remettre ; mais Kolé, qui n'en voulait pas, suggéra un moyen de s'en défaire. La place de percepteur à Ségou-Sikoro était depuis quelque temps vacante ; le titulaire, comme ses prédécesseurs d'ailleurs, était mort empoisonné et nul n'ambitionnait de lui succéder. Dans ce poste dangereux, le bouillant Ngolo ne manquerait pas de trouver une fin rapide.

Mais, contrairement à ces prévisions, Ngolo se montra très habile politique ; non seulement il n'eut pas maille à partir avec ses contribuables, mais encore il sut s'acquérir de nombreuses et sincères sympathies, de sorte que plus de 1.000 personnes vivaient sous son autorité propre lorsqu'il épousa la femme qui lui donna son fils Boubou-dyé.

Mamari ayant entendu parler d'un marabout très savant, Karamoko Abdoullahi Diari, en résidence à Niamina, résolut de l'envoyer chercher. Kolé conseilla de confier cette délicate mission à Ngolo, dans la pensée que le jeune homme, violent et impérieux, ne manquerait pas de s'attirer la haine du vieillard et disparaîtrait bien vite grâce aux moyens occultes, qui font la force des marabouts. Mais le vieux reconnut, dès l'abord, qu'il avait affaire à un homme prédestiné pour l'accomplissement de grandes choses ; il l'accueillit avec bonté, lui donna des amulettes et l'engagea à suivre très exactement ses conseils. Ngolo lui demanda d'user de son influence, pour le faire rentrer dans les bonnes grâces de Mamari. Le vieux dit à Mamari qu'il ne pouvait prétendre à quelque prospérité qu'en vivant dans la fréquentation continue de Ngolo, qui était un « veinard ».

A partir de ce moment, Mamari attacha Ngolo à sa personne. Il lui donna 1.000 hommes à ajouter à ceux qui, déjà, le suivaient et, pour traiter tous ces gens convenablement, il lui donna des bœufs et des moutons ; il le fit venir à demeure à Ségou-koro et, tout en lui conservant cependant l'appellation Sikoro Ngolo, il lui conféra le titre de *dyenfa*, c'est-à-dire grand prêtre de ses idoles, dont les deux plus importantes étaient *ba Kungo-ba* et *na Ngolo-ko*, qu'il avait ramenées du Kaminiadougou.

D'autre part, le vieux marabout de Niamina signala à Ngolo, une jeune fille du village de Diaba, laquelle devait donner le jour à des enfants qui auraient une brillante destinée. Ngolo, sur le conseil du savant, demanda la jeune fille en mariage ; mais elle était enfant unique et ses parents ne voulaient pas plus s'en séparer qu'elle ne voulait les quitter. Mamari intervint : sur son ordre, la jeune fille fut remise à Ngolo et, pour dédommager les parents éplorés, il leur fit cadeau de 10 esclaves.

D'ailleurs, son amitié intéressée pour Ngolo ne faisait pas perdre, à Mamari, le soin de sa propre fortune. Il étendait son influence, bien moins par des actions guerrières que par une diplomatie fort insinuante. Lorsqu'il s'était établi dans le Ségou, le pays compris entre Dina et Kirango comptait une quarantaine de cantons indépendants les uns des autres ; il eut l'habileté, en profitant des dissentiments qui les divisaient, de s'imposer, peu à peu comme un arbitre suprême. Beaucoup de diplomatie et, de temps à autre, une campagne heureuse placèrent le pays sous sa domination.

Pour faire disparaître, peu à peu, les barrières que les tribus ou les familles s'efforçaient de maintenir entre elles, il déplaçait des populations entières, qu'il transportait tantôt ici, tantôt là ; ou bien, il installait ses troupes, ou ses alliés, en grand nombre sur les points du territoire qui lui paraissaient d'un loyalisme suspect. C'est ainsi qu'il mit son dévoué Kolé à la tête de 6.000 hommes et qu'il confia le commandement de 8.000 hommes à son serviteur Allah-n-siré : ces deux chefs demeurèrent d'ailleurs à la disposition de sa femme favorite, mère de son fils défunt Ba-dyi ; de même Tyé-kouma prit position à Nango, avec 6.000 hommes et un autre corps de même force sous le commandement de Ngolo Ké-ba, occupa Sama, pour prévenir l'attaque des Kouloubali de Mémana

2: Monteil FA8 Bambara

et Sori-bougou ; lui-même Mamari vint, dans le même dessein, s'installer à Massala, en face de Sama. Le Bani-n-ko était tenu en échec par 9.000 habitants, campés à Gassi, sous l'autorité de Kafa-dyougou.

Du côté de Dina, les craintes, un instant très vives, firent place à une quiétude parfaite : à la mort du chef, les 70 fils ne purent s'entendre et les esclaves, ne trouvant pas, parmi eux, le maître désiré, vinrent s'offrir à Mamari. Il les partagea en trois groupes : l'un de 6.000 hommes vint habiter Foni, sous le commandement de Si-dloki, avec mission de surveiller Bo-dyan, chef de Simo-na ; un second, de 4.000 hommes, eut pour chef Fané qui dut faire sa résidance à Massala pour, de là, surveiller les menées hostiles du Konka-dougou ; quant au troisème, composé de 3.000 hommes, il gagna Guén-ni, dans le Kala, en face de Ségou, avec pour objectif de s'opposer à l'invasion possible de Nyarankan, chef de Diani.

Vers l'Est, la frontière exigeait une grande vigilance. Les gens de Doua étaient à peu près revenus dans Kirango et recommençaient à devenir menaçants. Une colonne sur Togou, commandée par Allah-n-siré, fut repoussée et Allah-n-siré tué, mais Ngolo, envoyé pour réparer cette défaite, fut vainqueur et, pour le récompenser, Mamari le nomma chef de sa garde personnelle, qu'il composa de plus de 3.000 jeunes guerriers. Ngolo eut alors pour office de se tenir en permanence dans la pièce contiguë à celle occupée par Mamari.

Un nommé Kelli-Kelli Dinké, s'étant brouillé avec ses frères, demanda à Mamari d'intervenir à main armée dans ce différend. Mamari accepta d'agir lui-même, puis il céda aux instances du *ton-masa* qui demanda à le suppléer. Le *ton-masa* éprouva un échec sérieux et Mamari se disposait à partir, lorsque son fils, Dé-koro, insista pour être chargé de cette affaire. Dé-koro, aussitôt arrivé sur les lieux, injuria grossièrement le *ton-masa*, lui reprocha d'être un lâche et un incapable et le fit frapper de quarante coups de corde sous les yeux même de ses guerriers. Dé-koro prit le village et tua le chef.

Au retour, le *ton-masa* se plaignit amèrement à Mamari du traitement honteux dont il avait été l'objet et ne cacha pas la haine implacable qu'il avait désormais pour Dé-koro. Sur les instances d'un familier, Dyon-kolo, Mamari consola le *ton-masa* et l'assura qu'à l'avenir nul

2: Monteil FA8 Bambara

ne manquerait aux égards auxquels il avait droit. En témoignage de sa bienveillance et de son estime, il lui fit cadeau de cent cinquante coudées de soie, pour se confectionner un *bila* et une ceinture à la manière des *sofa* : le *ton-masa* seul eut cet insigne ; enfin, pour lui ôter tout sujet de désaccord avec Dé-koro, il le plaça, sur sa demande, sous les ordres de son fils Bakari, qui poursuivait ses études musulmanes à Diénné.

Peu après cet incident grave, Mamari mourut (1).

Tous ceux qui, à un titre quelconque, relevaient du défunt, apportèrent ou envoyèrent leur quote-part, en vue des fêtes funéraires. Les cauris remplirent six grands magasins et Dé-koro décida d'en garder la libre disposition pour soulager les miséreux. Le *ton-masa* s'opposa à cette manière de voir et voulut que ce trésor fut immédiatement réparti entre les pauvres. Cette contradiction, conséquence de la haine des deux antagonistes, aurait sans doute dégénéré en un sanglant conflit, si l'arrivée de Bakari n'eut fait diversion.

Bakari convoqua les esclaves et, quand tous furent présents, prenant d'une main une étoffe merveilleuse, don des marabouts de Diénné, il la jeta en l'air : elle s'éploya magnifiquement au-dessus de Bakari et de son frère Dé-koro, assis auprès de lui. Le *ton-masa* se passa, alors, une bande de toile de coton autour du cou et vint humblement en remettre les bouts entre les mains de Bakari, en lui disant : « Par la volonté de notre maître, je suis et « demeure ton esclave. »

Le quarantième jour, Bakari fut nommé chef, il s'établit

(1) Sa souveraineté s'étendit sur les deux rives du Niger, de Dina jusqu'à Tombouctou.

« Vers 1670, Er Rechid, le premier sultan filalien ou hassanide de Fez, « au cours d'une expédition dans le Sous, mit le siège devant la zaouia « d'un religieux musulman nommé Ali ben Haidara, lequel s'enfuit au « Soudan et alla se mettre sous la protection de l'empereur banmana « Biton Kouloubali, dont l'autorité commençait à s'étendre jusqu'à « Tombouctou. Ali offrit à Biton de belle captives, d'origine espagnole « ou portugaise, qu'il avait amenées avec lui : le prince banmana, amadoué par ce présent, autorisa Ali à s'établir à Tombouctou avec sa « famille et ses disciples, et lui promit son assistance. En effet, le sultan « Er Rachid, parti à la poursuite d'Ali, se heurta entre Tombouctou et « Dienné, dans le nord du Massina, à l'armée de Ségou et devant le refus « très net de Biton de lui livrer le fugitif, retourna au Maroc. » (Delafosse, tome I, p. 247). « Biton mourut du tétanos, après s'être blessé au pied « en marchant, accidentellement, sur une pointe de fer. » (Delafosse, t. II, p. 286.)

2: Monteil FA8 Bambara

à Ségou-koro, tandis que son frère, Dé-koro, se retira à Ségou-bougou.

Bakari (1710) (1). — Le premier soin de Bakari fut de rechercher tous ceux qui n'avaient rien envoyé pour les fêtes funéraires de son père. Les gens de Kirango, commandés par Mamari-ntyéni Boaré, étaient du nombre et Bakari décida de sévir contre eux. Le *ton-masa* intervint : « Ce sont des pauvres, car ils n'ont pas encore pu se relever « des désastres que ton père leur a infligés. Sans doute « n'ont-ils mis aucune mauvaise volonté à remplir leurs « devoirs de tributaires et il serait, en tous cas, préfé- « rable, avant d'agir contre eux, de les entendre. » Bakari se rangea de cet avis et manda Mamari-ntyémi pour s'expliquer. Mamari-ntyéni refusa de venir : « Je ne pou- « vais envoyer des cauris, fit-il répondre, puisque ni moi « ni mes gens n'en possédons. Et puis, d'ailleurs, pour- « quoi m'importuner à propos de cauris que je n'ai pas « donnés, alors que vous n'êtes même pas d'accord pour « les cauris que vous avez reçus. »

Cette impertinence exaspéra Bakari. Il partit à la tête d'une forte colonne pour attaquer Kirango ; mais, arrivé à Dyam-bourou-bougou, sa colère étant tombée, il envoya des gens à Mamari-ntyéni, pour l'inviter de nouveau à faire acte de loyalisme. Mamari-ntyéni refusa et fit serment, si Bakari continuait sa marche sur Kirango, qu'il lui fendrait la tête du front à la nuque. Bakari, sans tenir compte de ces menaces, vint mettre le siège devant le village, qu'il investit trois mois durant. Alors, l'hivernage étant commencé, les esclaves murmurèrent : « Nous « avons passé ici toute la saison sèche et nos efforts répé- « tés n'ont abouti à aucun résultat décisif ; l'hivernage ne « nous sera pas plus favorable, au contraire, et nos champs « ne produiront rien : mieux vaut nous en retourner. »

Ces plaintes partaient surtout du groupe des esclaves de Dé-koro, qui agissaient de la sorte à l'instigation de Kanou-ba-nyouma, leur chef, et par haine du *ton-masa*, l'ennemi de leur maître. Un jour vint où tous les gens de Dé-koro partirent et, réduit à ses seuls moyens, Bakari n'en persista pas moins à vouloir prendre le vil-

(1) Le Dr Quintin et M. Delafosse donnent pour successeur immédiat de Biton, Dé-koro ; Ali ou Bakari ne serait qu'un intermédiaire sans importance entre Dé-koro et Ton-Massa.

2: Monteil FA8 Bambara

lage, mais la situation difficile où il se débattait, la démoralisation de ses gens et la désaffection dont ils témoignaient même à son égard, eurent raison de sa robuste constitution. La maladie vint, provoquée assure-t-on par des empoisonnements et des sortilèges. Incapable de rien diriger désormais, il rentra à Ségou et y mourut peu après.

Bakari avait régné six mois. Ses funérailles eurent lieu conformément à la coutume.

Dé-koro (1711-1736). — Dé-koro, frère de Bakari, lui succéda le quarantième jour.

Dès son installation, il entra en conflit avec les *ton-dyon'*, qui, depuis la mort de Mamari, se partageaient entre les prétendants probables au commandement. Son refus d'habiter Ségou-koro lui créa de tels ennuis qu'il dut céder, au moins en apparence, car il ne vint qu'aux réunions du lundi et du jeudi.

La situation devenant intolérable, il résolut de s'imposer par la force et par la terreur. Pour briser la résistance des *ton-dyon'*, il décida de frapper les grands meneurs. S'adressant à Bilali, l'un des plus anciens esclaves de son père, il lui dit : « Qu'as-tu à tant parler ! Tu n'es qu'un « paresseux, dont on ne peut rien tirer ; tu es le dernier « au travail, alors que j'y suis dès le point du jour. » Peu après, dans un accès de rage folle, il fit saisir le vieillard et le fit clouer contre le tronc d'un baobab ; le misérable cadavre demeura là tout l'hivernage, témoin horrible de la colère et de la puissance du maître : et les *ton-dyon'* tremblèrent.

L'hivernage passé, Dé-koro réunit une colonne qu'il conduisit contre Kirango. Mais ses efforts demeurèrent vains et, dans la crainte de se voir abandonner par ses troupes, il revint à Ségou. Il ne put y rester longtemps, car le mécontentement grandissait autour de lui et menaçait d'entraîner sa ruine. Aussi, après avoir réorganisé son armée, il passa le fleuve et vint attaquer Doroni, village de la rive gauche. Ses armes furent encore malheureuses et il dut retourner sur ses pas. Chemin faisant, ses gens se débandèrent : les uns voulaient revenir sur Doroni, d'autres sur Ségou, d'autres entendaient prendre du repos. Ce dernier parti prévalut : Dé-koro demeura, dans ces conditions, un an à Sama, avec la plus grande partie de ses guerriers.

2: Monteil FA8 Bambara

Furieux de ses revers qu'il attribuait à l'indiscipline de ses gens, il gagna Ségou et y convoqua les quatre principaux chefs : le *ton-masa*, Kanou-ba-nyouma, Kafa-dyougou et Kolé. Il leur dit, sur un ton terrible : « Vous ne « voulez plus cultiver, vous ne voulez pas non plus faire « la guerre ; il faut que tout cela finisse ! » — « Tu ne peux « rien obtenir de nous, répliqua le *ton-masa*, parce que tu « nous traites mal, et tu ne réussis pas à la guerre, parce « que tu n'as pas la « veine ». Dé-koro clôtura l'entrevue, en leur donnant ordre de lui fournir chacun 60 hommes.

Sur les indications de son maître, le forgeron *fa* Kourou plaça chacune de ces fractions de 60 hommes le long de chaque côté d'un carré tracé à terre et tout aussitôt, sous les yeux de Dé-koro, des maçons indigènes élevèrent quatre murailles, en y incorporant ces hommes (1) : « Ainsi, « dit Dé-koro, dans cette chambre, j'habiterai au milieu « de mes esclaves qui, bon gré mal gré, me garderont. » Et les *ton-dyon*' tremblèrent ; seul le *ton-masa* eut le courage de protester : « Si j'avais pu soupçonner le sort que « tu réservais à mes malheureux compagnons, je n'aurais « jamais exécuté tes ordres. » — « Eh bien, s'écria Dé-koro, « le jour où tu refuseras d'obéir, je ferai de ton corps un « banc, sur lequel je m'asseoirai. »

L'hivernage venu, Dé-koro réunit les chefs des *ton-dyon*' et remit au *ton-masa* 12.000 pioches ; à Kafa-dyougou, 8.000 ; à Kanou-ba-nyouma, 11.000 ; à chacun il assigna un terrain à cultiver, car ils avaient refusé de reprendre les opérations de guerre ; quant à Fassoun, Nyé-dingué-dou et Ngolo Ké-ba, qui acceptèrent de le suivre, il les laissa tranquilles.

Le *ton-masa* n'accepta pas de cultiver le champ qui lui fut assigné, il voulait travailler dans les environs de son village ; deux autres chefs, obligés à des travaux analogues, entendaient agir de même. Dé-koro s'efforça de réduire cette opposition ; n'y pouvant réussir, il ordonna au *ton-masa* d'aller prendre Kirango ; le *ton-masa* obéit : avec les siens, il s'en alla sous les murs de Kirango : il échoua piteusement et fit dire à Dé-koro de le secourir. Dé-koro riposta par l'ordre formel de prendre le village. Le *ton-masa* et ses gens rentrèrent à Ségou, de leur propre mouvement.

(1) Raffenel, laissant libre cours à la fantaisie d'un griot, a donné un récit dramatique de ces événements.

2: Monteil FA8 Bambara

Les choses demeurèrent en l'état pendant quelque temps, le *ton-masa* se borna à venir aux réunions du lundi et du jeudi, à Ségou-koro.

La situation était grave et pouvait, sous le moindre prétexte, tourner au tragique. Deux vieux amis de Mamari, le fondateur du clan, le comprirent. Spontanément, ils vinrent trouver Dé-koro : « Cela ne peut durer, lui dirent-« ils, tu cours à une catastrophe certaine ; le mécontente-« ment est tout autour de toi et s'accentue chaque « jour. Accepte de recevoir le *ton-masa* et que tout cela « finisse ! » — « Ce n'est pas moi qui commande, répliqua « Dé-koro, le chef : c'est le *ton-masa*. » Les deux vieux firent intervenir le chef de Kamana, mais Dé-korro affirma encore : « Le chef de Bélé-koro, ce n'est pas moi, c'est le « *ton-masa*. »

Des démarches faites auprès du *ton-masa* amenèrent, insensiblement, une détente et, finalement, le *ton-masa* vint, un jour, trouver Dé-koro. Il s'agenouilla devant lui et, simulant un lien avec sa blouse, il plaça ses mains derrière le dos et inclina son front vers la terre en murmurant : « Je cultiverai le grand champ de Ségou-koro cette année. »

Le *ton-masa* tint parole et six chefs de captifs suivirent son exemple. Les cultures occupèrent une surface considérable et la récolte fut très abondante. Quand le mil eut été égrené, le maître, accompagné de son fidèle *ja* Kourou, vint l'examiner et le *ton-masa* de s'écrier : « Voilà notre ouvrage ! Désormais nous ne sommes plus « que des cultivateurs, le mil seul devra donc te suffire. » Dé-koro furieux fit proclamer, par son griot, qu'à l'avenir il ne toucherait plus la pioche, et qu'il préparait son couteau.

Les *ton-dyon'* retournèrent à leurs demeures respectives et, l'hivernage arrivé, ne cultivèrent pas. L'hivernage passé, Dé-koro convoqua les chefs des *ton-dyon'* et leur proposa d'attaquer Tamani : « A quoi bon attaquer « Tamani, dit le *ton-masa*, ce n'est qu'un village de fai-« bles Marka. Mieux vaut guerroyer contre Nyé-n-tigui, « chef de Soriko. Dé-koro du se ranger de cet avis. La colonne se mit en marche, mais, lorsqu'elle arriva, le village était évacué : Nyé-n-tgui avait été prévenu.

La colère de Dé-koro fut terrible : « Voilà votre œuvre ! « reprocha-t-il aux chefs des *ton-dyon'*, c'est vous qui avez

2: Monteil FA8 Bambara

« prévenu Nyé-n-tigui du sort qui l'attendait. Vous m'avez « trahi, une fois de plus. Eh bien sachez-le, mon couteau « est prêt ; avant peu, je m'en servirai sur la place de « Ségou et ne m'arrêterai que lorsque le sang formera un « ruisseau jusqu'au fleuve. »

Il fit préparer une grande place pour les exécutions qu'il projetait et les esclaves terrorisés ne parurent plus à Ségou-koro.

Dé-koro manda le *ton-masa* et lui ordonna de convoquer les *ton-dyon'* pour un jour déterminé : au jour dit, nul ne vint. Dé-koro envoya, alors, un Samaké prévenir individuellement les chefs des esclaves de se rendre auprès de lui. Ils vinrent : « Pourquoi, leur demanda-t-il, personne « ne vient-il plus, depuis trois mois, aux réunions du « lundi et du jeudi ? » — « Tu nous as menacés, nous avons peur. » Il leur fixa un rendez-vous à huitaine, afin de prêter serment avec lui.

L'assemblée générale voulue par Dé-koro eut lieu, mais elle n'amena point l'entente qu'il espérait. Entre eux, les esclaves décidèrent de se réunir à quinzaine pour « changer la semence ».

Le quinzième jour, à l'aube, le *ton-masa* entra à Ségou-bougou, résidence de Dé-koro ; il se rendit à la maison du maître et y pénétra. Il rencontra Dé-koro qui, escorté de son forgeron, porteur d'une bouilloire, allait faire ses ablutions. Depuis longtemps, déjà, Dé-koro ne vivait plus tranquille, l'hostilité et la haine qu'il sentait grandir autour de lui ne lui laissaient pas de repos ; il n'osait rester seul et son forgeron l'accompagnait partout. A la vue du *ton-masa* armé, il comprit qu'il y avait quelque chose d'extraordinaire, il l'interpella : « Où vas-tu, à cette heure, « dans ma maison. » — « Je suis venu pour te prévenir « que l'heure est arrivée de régler nos comptes, car je n'ai « pas oublié les coups de corde dont tu m'as fait frap- « per. » Dé-koro se tourna vers son forgeron pour lui ordonner d'aller chercher des lances ; le forgeron obéit mais, au même moment, le *ton-masa* tua Dé-koro d'un coup de feu et, lorsque le forgeron reparut, il le tua à côté de son maître. Un griot, Koun-bilé, attiré par le bruit, survint au moment où le *ton-masa* décrochait la peau de bouc qui contenait les amulettes et les talismans du chef et s'emparait de la hache d'or, insigne du commandement. Koun-bilé cria, appela : les *soja* accoururent sans empres-

2: Monteil FA8 Bambara

sement. Le griot leur désigna le *ton-masa* comme étant l'assassin du maître, ils l'écoutèrent en silence et aidèrent le *tonmasa* à disparaître dans leurs rangs : il s'enfuit à So-finna.

LES *TON-DYON'*

(1736-1750)

Vers deux heures après-midi, heure fixée pour l'assemblée générale, tous les esclaves étaient présents. Ignorants les événements, ils s'assemblèrent, suivant ce qui avait été convenu. Peu après, le *ton-masa* se présenta portant une lance, une corde de soie et la hache d'or ; il était suivi d'un jeune homme. Il s'arrêta au pied d'un baobab, bien en vue de l'assemblée ; il attacha l'une des extrémités de la corde à son cou et l'autre extrémité au cou du jeune homme, puis, s'armant de la lance, il transperça le jeune homme, qui tomba en poussant un cri. Le *ton-masa* parut avoir été entraîné dans la chute, tout le monde se précipita : on trouva le *ton-masa* assis sur le cadavre, le cou dégagé de toute entrave et tenant à la main la hache d'or, insigne du commandement.

A Kanou-ba-nyouma qui lui demandait des explications, il répondit :

— « C'es ce que j'ai fait.

— « Tu as mal fait. Tu as trahi tes engagements, car « nous étions convenus que tous ensemble nous le tue- « rions. Tu as agi seul, pour avoir, seul aussi, le bénéfice « de cette entreprise.

— « Point. Mais je sais qu'un tel acte ne peut être « accompli par plusieurs, et moi, soutenu par ma haine, « j'étais bien sûr de mener à bonne fin ce projet.

— « Mensonge ! Tu n'as été guidé que par ton ambi- « tion, tu l'as tué pour prendre sa place et lui voler son or.

Ngolo Ké-ba intervint : « Que voilà une discussion péni- « ble et inutile. Le passé est passé, occupons-nous du « présent : notre maître est mort, enterrons-le. »

Kon Bilali, Kanou-ba-nyouma et Kolé firent la toilette du mort et l'enterrèrent. Suivant la coutume, les esclaves passèrent sept jours à la porte du défunt. Kolé dit aux femmes de se retirer à Ségou-koro et se chargea de les nourrir.

2: Monteil FA8 Bambara

Le *ton-masa* renvoya tout le monde et fixa une assemblée générale à quinzaine, à Ségou-koro.

Ton-massa Dembélé (1736-1740). — Au jour dit, les esclaves étaient tous présents. Ton-massa (1), vêtu de rouge, traversa leurs rangs épais et vint s'accroupir contre le mur, à la place qu'affectionnait Mamari, le fondateur de l'empire.

Le premier, Kafa-dyougou s'avança, se prosterna et dit : « *I ni sege ton' koro-ba.* » Chacun agit de même.

Après ce défilé, Ton-massa convoqua tous les marabouts et leur dit :

— « Entre mon maître et moi, Allah prononcera ; je « ne vous demande donc point votre avis sur le passé, « mais je voudrais que vous interveniez entre mes frères « et moi, pour nous mettre d'accord. »

— « Les marabouts sont des conciliateurs qui n'ont « rien à voir dans nos affaires, s'écria Kanou-ba-nyouma, « car nous ne nous disputons pas ; puisque c'est toi qui as « tout fait, c'est à toi que revient le commandement. »

— « Kanou-ba-nyouma je n'ai point demandé ton « avis, seul Kafa-dyougou, ici présent, est susceptible de « s'exprimer sans parti-pris. »

— « C'est bon, répliqua Kanou-ba-nyouma, il n'y a « que la vérité que tu ne veuilles pas entendre. »

S'adressant aux marabouts, Ton-massa poursuivit : « Si nous mettons tous nos couteaux ensemble, nul doute « que nous trouvions assez de cuir pour les enfermer dans « une seul fourreau ; mais si chacun de nous veut faire un « fourreau à son couteau, le cuir nous manquera. »

Se tournant vers les esclaves, il questionna : « Qu'allons-« nous faire des femmes du maître ? A qui allons-nous « les attribuer ? Qui prendra celle de Bakari ; qui, cel-« les de Dé-koro ? »

Kanou-ba-nyouma dit : « Inutile de te préoccuper, « tout t'appartient, nous ne voulons rien. Est-ce là tout « ce que tu voulais nous dire ? »

— « Je n'ai rien à ajouter, répliqua Ton-massa ; j'ai « mes femmes et elles me suffisent, c'est pourquoi j'avais « pensé que ceux d'entre nous qui n'en ont pas pourraient « prendre celles du maître. »

(1) Il porte désormais, comme nom, le titre de son ancienne fonction.

2: Monteil FA8 Bambara

— « Les paroles sont finies, te dis-je, garde tout, nous « verrons plus tard. »

— C'est bon, conclut Ton-massa, je te donne les cauris, « partage-les, réjouissons-nous, nous sommes libres et la « vie est faite pour en jouir

Kanou-ba-nyouma remercia au nom de tous et demanda à se retirer avec ses compagnons.

Ton-massa retint près de lui Ngolo Dyara, Kolé et Na-n-koro-ba Nzan-gué.

Il fixa à quinzaine une nouvelle assemblée générale en vue de faire des offrandes aux morts et aux idoles.

Tous furent exacts au rendez-vous.

Ton-massa dit : « Eh bien, où allons-nous, commençons- « nous par les morts ou par les idoles ? »

— « Comment, tu nous demandes conseil ? s'écria « Kanou-ba-nyouma, qu'as-tu fait de nos avis quand il « s'est agi de tuer le maître ! Tu as voulu être chef, com- « mande ! »

— « Commençons par les morts », dit Ton-massa.

Il immola un jeune homme aux mânes de Mamari, le fondateur du clan ; il ordonna aux chefs des *soja* d'en immoler deux et, à Kanou-ba-nyouma, un. C'était la première fois qu'on immolait des humains sur la tombe des morts.

Le huitième jour qui suivit cette cérémonie, Ton-massa convoqua une assemblée générale des esclaves et, quand tous furent réunis, il s'écria : « Nous avons enterré le cada- « vre en laissant un pied dehors. » Il faisait allusion au dernier fils de Mamari, Dyon-kolo, qui habitait à Oïtala, sur la rive gauche du Niger.

— « Nous n'avons supprimé Dé-koro, dit Kolé, que « parce qu'il était malfaisant et nous gardons toujours la « même vénération pour notre maître et ses descendants. « Il faut faire venir Dyon-kolo, pour qu'il occupe la place « de son père et ramène la concorde parmi nous. »

Kanou-ba-nyouma, s'adressant à Ton-massa : « Com- « ment pourras-tu rester en présence de celui dont tu as « tué le frère ? De quel front lui expliqueras-tu le crime « que tu as commis et qui t'a permis de t'asseoir à la place « de son père ? Après tout, cependant, je n'interviens pas « pour perpétuer la discorde et, si l'avis général est que « l'on aille chercher Dyon-kolo, soit. »

Deux Peuls furent choisis pour remplir la délicate mission auprès de Dyon-kolo. Ils se nommaient Bon-gué et Ndyan. Arrivés auprès de Dyon-kolo, ils exposèrent avec habileté les raisons et les détails de la catastrophe et dirent, enfin, que les « gens de Ségou » mettaient en lui, fils de Mamari, leur espoir de voir cesser les dissentiments si nuisibles aux intérêts de tous. Dyon-kolo avait écouté cet exposé avec une feinte patience, il éclata soudain en une colère terrible et conclut : « M'imaginez-vous assez « fou, pour courir au devant du même sort que mon « frère ? Ces murs — et il frappait la paroi de sa maison « — ont été élevés par mon père, c'est ici que je veux res- « ter et je saurais m'y défendre même contre vous tous. « Partez et ne revenez jamais. »

Assistant au retour des Peuls qui redirent les paroles de Dyon-kolo, Kanou-ba-nyouma s'exclama : « Du moins « celui-là a gardé la lucidité d'esprit de son père. Il est « jeune, mais il voit juste. »

Ton-massa conclut : « Ainsi, celui qui devait être notre « maître, nous dédaigne ; c'est donc moi, esclave de notre « maître avant la naissance de son premier enfant, c'est « donc moi qui commanderai désormais le pays de Ségou. « Sachez-le, vous m'appartenez maintenant. Chaque jeudi, « tout village devra me verser 10.000 cauris et chaque « lundi 5.000. »

Ainsi fit-il proclamer par la ville.

Kanou-ba-nyouma lui dit : « Qu'as-tu besoin de faire si « tardivement tant de publicité ? Ne t'ai-je pas dit, dès « le premier jour : tu as agi seulement pour satisfaire « ton ambition ? »

— « Non, je n'ai fait qu'exécuter ce que nous avions « convenu de faire. »

— « Nous n'avions pas convenu que tu le ferais seul. « Mais qu'importe, tu es chef, commande nous obéirons ; « l'avenir arrangera tout. »

Pour rompre toute relation avec Ségou, Dyon-kolo envoya chercher sa sœur, *ba* Sana, qui habitait près de Ségou-koro. En réponse à cette déclaration manifeste d'hostilité, Ton-massa envoya une colonne, commandée par Ngolo Dyara. Celui-ci attaqua les gens de Dyon-kolo et leur fit quarante prisonniers, qu'il envoya à Ton-massa. Ton-massa les offrit en holocauste aux idoles et, décidé à en finir avec Dyon-kolo, il convoqua les chefs des esclaves pour obtenir d'eux une colonne à diriger contre Oitala.

2: Monteil FA8 Bambara

La colonne se réunit, au jour dit, à Farako.

Ton-massa attaqua Oitala sans succès, ses troupes fléchirent et se débandèrent. Il appréhenda les fuyards et les harangua : « Où courrez-vous ? Si vous abandonnez cette « affaire, l'œuvre de notre maître est à tout jamais com- « promise ! Vous avez juré de m'obéir, à moi, le premier « de ses enfants, montrez que vous n'êtes pas des par- « jures. » Ils l'écoutèrent, revinrent sous les murs d'Oitala qu'ils investirent pendant un an. Tous les jours, Dyon-kolo effectuait des sorties et repoussait au loin les assaillants commandés par Ngolo Dyara. Mais les assaillants ne se découragaient pas et revenaient sans cesse à l'assaut. Enfin, le village fut obligé de succomber et Dyon-kolo, qui avait vaillamment combattu, périt de la main même de Ngolo.

En récompense des services rendus, Ton-massa donna à Ngolo Dyara 1.000 personnes « pour réparer les accrocs de sa blouse ».

Après cette affaire, Ton-massa convoqua une assemblée générale des esclaves. « Maintenant, dit-il, que la situation « est débarrassée des obstacles qui la compliquaient, il « convient de prêter serment de fidélité à ma cause et, « aussi, de régler définitivement la manière dont se fera, « dans l'avenir, la succession au commandement, en indi- « quant de façon indubitable ceux qu'il convient d'en « écarter à jamais. »

— « Puisque tu entrevois les choses avec tant de net- « teté, dit Kanou-ba-nyouma, c'est à toi qu'il appartient « de nous guider avec précision : indique-nous quels sont « ceux qui ne sauraient prétendre au pouvoir suprême. »

— « Il me semble de toute évidence, reprit Ton-massa, « que les 120 chefs d'esclaves, laissés par Mamari, ne « peuvent tous ambitionner de commander. »

— « Eh bien, répartit Kanou-ba-nyouma, c'est une « question que nous ne te demandons pas de résoudre. »

— « Pour moi, dit Kolé, je renonce au commandement « et me retire à Koni-m-ba où j'entends vivre paisible- « ment, en m'occupant d'agriculture. »

Nul autre n'intervint et la discussion n'ayant pas été reprise, la question de successibilité demeura indécise.

En vue de faire face à des éventualités graves, Ton-massa exigea de chaque chef *soja* 240 hommes : il envoya

la troupe ainsi constituée à Massa-la, renforcer la garnison que Mamari avait placée, là, sous les ordres du vieux Na-ba-dyé. Il mit Ngolo Dyara en résidence à Ségou-koro, avec ordre de pourvoir à la sécurité de Ségou-Sikoro, Ségou-bougou et Ségou-koura.

Quant à lui, Ton-massa, il vint s'établir à Kohin (1) et s'isola si complètement de ses sujets qu'on ne le revit plus à Ségou-koro qu'un an après environ, uniquement pour assister à la grande fête annuelle, que le chef doit nécessairement présider et qu'en son absence Ngolo avait été seul à organiser. D'ailleurs, venu le matin, juste pour présider les cérémonies, il repartit le soir pour Kohin. Il convoqua, dans ce dernier village, l'assemblée générale des esclaves et y exposa que, dans l'intention de revenir dans le Miniankala, son pays d'origine, il entendait qu'avant son départ un serment solennel et réciproque les unit indissolublement. Il fit apporter son idole, appelée Nko, enfermée dans une peau de chat noir, et, ayant sacrifié un poulet, il dit : « Nko, tu peux me tuer si je trahis les « gens « de Ségou », mais aussi tue les « gens de Ségou » s'ils me « trahissent... »

Kanou-ba-nyouma l'interrompit : « Pas du tout ! Tu « n'as pas à prêter serment pour nous, tu as parlé pour « toi, c'est bien, à notre tour maintenant. »

Ton-massa s'écarta.

Kanou-ba-nyouma immola un poulet et, sur le corps palpitant de la victime, cria : « Nko, quiconque sera venu « dans le pays de Ségou pour y faire fortune et l'abandonner ensuite, Nko tue-le. Quiconque, au contraire, sera « venu dans le pays de Ségou pour y prospérer et y « demeurer, celui-là, fais que son bien augmente. »

Ton-massa, persistant dans son projet, partit.

Une faible escorte de quelques *so/a*, commandée par Mori-fin, l'accompagnait. Il traversa le Bani et s'arrêta à Fallo, où il fit construire un palanquement susceptible d'assurer sa défense, en attendant la colonne qu'il fit demander à Ségou. Mais quatre mois passèrent et la colonne ne vint pas.

Un jour, Kanou-ba-nyouma convoqua l'assemblée générale des *ton-dyon'* : « Se trouve-t-il parmi vous un

(1) Il y aurait amorcé des travaux d'un canal destiné à amener à Kohin les eaux du Niger (Quintin et Delafosse).

2: Monteil FA8 Bambara

homme assez audacieux pour aller trouver Ton-massa ? »

Nzan-fato se présenta.

— « Non, dit Kanou-ba-nyouma, tu es trop jeune. Il « faut pour cette mission une grande expérience, l'on ris- « que la vie... »

Nzan-fato insista tellement qu'il fut accepté.

— C'est bon, dit Kanou-ba-nyouma, va vers Ton- « massa et explique-lui, non en mon nom, mais au nom « de tous, que, s'il n'est pas de retour dans un mois, il « sera déposé : la puissance qu'il a usurpée n'est pas de « celle que l'on emporte avec soi. En même temps, tu « enjoindras à Mori-fin d'abandonner Ton-massa dès que « le délai sera écoulé. »

Nzan-fato s'acquitta exactement de sa commission.

Le délai expiré, Ton-massa persistant dans son attitude, Mori-fin rentra à Ségou, laissant son chef entouré de ses seules femmes et gardé par un unique *sofa*. Alors, Ton-massa regagna Kohin. Trois jours durant, il demeura enfermé, dans l'isolement absolu, mûrissant des projets. Puis il convoqua les chefs des *ton-dyon'*.

S'adressant à Kanou-ba-nyouma, il s'écria : « Vous « refusez de m'obéir ! »

— « Non, répliqua Kanou-ba-nyouma, mais n'est-ce « pas par nous que tu es puissant ? Or, nous, nous demeu- « rons à Ségou et tu veux, toi, habiter ton pays, loin « de nous. Chacun de nous a aussi un pays, mais il n'y « revient pas, car le jour où nous nous séparerions ainsi « notre puissance disparaîtrait : suis l'exemple que nous « te donnons et nous ferons ce que tu voudras. » — « Pre- « nds garde, Kanou-ba-nyouma, il n'est pas prudent de « déranger le vautour qui se repaît d'une charogne. »

Ils se séparèrent.

Kanou-ba-nyouma convoqua les *ton-dyon'* à Ségou-koro pour le lundi. Ton-massa vint, le mercredi suivant, et demanda une colonne pour aller attaquer Konguéré : c'était une façon de conduire ses gens dans le Miniankala. Les *ton-dyon'* refusèrent de le suivre. Cependant, un certain Fasson, originaire du Kala, accepta de mener les guerriers contre le village en question, mais sous réserve de rentrer à Ségou aussitôt après l'affaire. Cette combinaison ne reçut pas l'approbation de Ton-massa dont elle détruisait le projet. Après maintes discussions et intrigues, une bande consentit, enfin, à suivre Ton-massa. Le village fut pris ; mais, au cours de l'assaut, Ton-massa fut

2: Monteil FA8 Bambara

blessé à l'oreille par une flèche qui ne pouvait avoir été lancée que de derrière lui et par un de ses gens. La blessure s'envenima si rapidement et si gravement, qu'il fallut placer Ton-massa sur un brancard, pour le rapporter à Kohin. Il mourut là dans l'isolement presque complet.

Il avait régné quatre ans et fut enterré à Kohin.

Kanou-ba-nyouma (1740-1744). — Suivant l'usage, les *ton-dyon*' vinrent, pour sept jours, à Ségou-koro. Le huitième jour, au moment où tous allaient regagner leurs villages, Kanou-ba-nyouma fit sortir un griot, précédé d'un enfant, qui portait l'arc et le carquois de Mamari, le fondateur du clan. Le griot publia, à travers la ville : « La « royauté (1) est vacante. Notre maître fit son temps et « mourut, puis vint la faute et le crime de celui qui vient « de mourir. Et maintenant, que celui qui se sent assez « fort pour occuper la place vide prenne cet arc et ce « carquois. »

Quand le griot eut parcouru toute la ville, il revint au lieu où se réunissaient les *ton-dyon*' et planta l'arc et le carquois au milieu de l'assemblée. Kanou-ba-nyouma dit alors : « Que celui qui se sent le cœur solide prenne ces « reliques et la place de Mamari. »

Ndyan, qui était Peul, comme Kanou-ba-nyouma, affirma : « Nous, Peuls, gardiens des troupeaux de Mamari, « nous veillerons aussi sur les troupeaux de ses succes- « seurs. Que les « gens de Ségou « me pardonnent donc « ce que je vais dire, car je m'exprime en toute sincérité « et, je le crois, en conformité des sentiments de cette « assemblée. Toi, seul, Kanou-ba-nyouma, peux prendre « cette place ; tu y as droit comme étant le plus ancien, « après Ton-massa qui vient de mourir. »

Ces paroles furent unanimement approuvées.

« C'est bon, dit Kanou-ba-nyouma, j'accepte cet arc « et ce carquois, mais il faut que les flèches retombent « sur quelqu'un : nous ferons donc la guerre. » Et, séance tenante, il demanda une colonne, elle lui fut accordée. Il attaqua et prit Niamina, puis Sambon-na. Riche des dépouilles des vaincus, il vint se reposer, à Ségou-koro, une année durant. Alors, il fit venir de Kohin Da-son, fils de Ton-massa, et lui ordonna de restituer l'or que son père avait emporté, affirmait Kanou-ba-nyouma,

(1) C'est-à-dire le commandement suprême.

2: Monteil FA8 Bambara

lors du meurtre de Dé-koro. Da-son affirma, à son tour, qu'il n'avait rien trouvé de semblable, dans la succession de son père, Kanou-ba-nyouma le fit mettre aux fers, dans l'espoir d'obtenir une restitution, mais Da-son s'évada.

Au début de l'hivernage, Kanou-ba-nyouma fit razzier les environs de Kobin, 1.000 personnes de ce village périrent, 6.000 autres furent réparties entre les guerriers ; quant à Da-son, il se réfugia dans le Bani-n-ko.

Kanou-ba-nyouma se retourna, alors, contre Kafa-dyougou et lui retira le commandement de 8.000 personnes. Outré, Kafa-dyougou alla consulter un nommé Ténénkou-bilé, qui résidait à Tyo-fin-na et passait pour expert dans les sciences occultes. Grâce à des pratiques magiques, il frappa Kanou-ba-nyouma d'une hémiplégie du côté gauche.

Kanou-ba-nyouma mourut après quatre années de souffrances.

Kafa-dyougou (1744-1748). — Kafa-dyougou, le plus ancien des chefs *tan-dyon'*, prit l'arc et le carquois. Son premier soin fut de marcher contre son collègue, le chef des *sofa*, Kolé : celui-ci se sauva à Dyarama-na dans le Miniankala.

Après avoir commandé pendant quatre ans, Kafa-dyougou mourut mystérieusement.

PÉRIODE D'ANARCHIE

(1748-1750)

A la mort de Kafa-dyougou, nul n'osa prendre le commandement : les vieux peut-être par sagesse ; les jeunes parce qu'ils ne se sentaient pas assez sûrs d'être soutenus ; tous, parce qu'ils savaient le poste dangereux. D'aucuns, cependant, surent grouper des partisans et la lutte parut un instant se décider entre Ngolo Dyara et Na-n-koro-ba Nzan-gué.

Une assemblée fut tenue, au cours de laquelle Nzan-gué expliqua : « Je suis maintenant le plus ancien, car j'appartenais à Sounou Saro, mère de Mamari, c'est donc à moi que revient le commandement. »

— « Possible, insinua Ngolo, mais, en ce qui me concerne, je ne te connais que comme cultivateur et

« j'ignore tes qualités guerrières, qui peuvent justifier tes « prétentions à prendre cet arc et ce carquois. »

Nzan-fato, à son tour, s'exclama : Nzan-gué n'est « qu'une femme, il n'a vu le sang, et bien malgré lui, que « le jour où on l'a circoncis. »

Alors, Ngolo Dyara, pour bien marquer qu'il se séparait du prétendant, plaça toutes les idoles dans une pirogue et les transporta à Ségou-Sikoro, sa résidence. Les *ton-dyon'*, pour qui les idoles étaient tout, suivirent docilement, pour la plupart.

Ngolo Dyara et Na-n-koro-ba Nzan-gué guerroyaient entre eux depuis deux ans, lorsqu'un vieux serviteur de Mamari, le nommé Nzan-gué-ba, habitant Kohin, intervint. Il informa Na-n-koro-ba Nzan-gué, que Ngolo Dyara se proposait de l'attaquer, lui Nzan-gué-ba, et il le pria de venir à son aide. Na-n-koro-ba Nzan-gué accepta de s'enfermer à Kohin, avec 3.000 hommes, pour défendre Nzan-gué-ba. Celui-ci prévint Ngolo qui accourut et investit la place. Alors, Nzan-gué-ba dit à Na-n-koro-ba Nzan-gué : « Moi, je ne veux être pour rien dans le conflit qui te « sépare de Ngolo Dyara ; te garder plus longtemps ici, « m'exposerait, moi et mes gens, à de cruelles représailles. « Sors donc de mon village. » Na-n-koro-ba Nzan-gué et les siens sortirent et tous furent massacrés, 2.000 personnes de Kohin tombèrent aux mains de Ngolo : mais, au lieu d'en faire des prisonniers il les renvoya et devint, par ce moyen, extrêmement populaire à Kohin. Ce procédé détermina deux esclaves de Nzan-gué-ba à se donner à lui et 2.000 autres suivirent cet exemple.

Avec ses forces accrues, Ngolo se retourna vers Nzan-gué-ba. Il fit appeler le vieillard hors de la ville, sous prétexte de l'entretenir, et comme il vint, sans défiance, se présenter sans escorte, Ngolo ordonna de le saisir et de l'offrir aux idoles.

Ngolo convoqua tous les chefs des *ton-dyon'* plus âgés que lui : Ngolo Ké-ba, de Sama ; Na-ba-di ; Tyé-koura, de Nango ; Si-dloki ; Fasson vinrent, ainsi que les *sofa*. C'était un jeudi.

— « Eh bien, questionna Ngolo, qu'allons-nous faire « maintenant que nous sommes débarrassés des gêneurs ? »

— « A chacun de nous, Mamari a donné sa part, « tenons-nous en là, » dit Ngolo Ké-ba.

2: Monteil FA8 Bambara

Mais cette proposition ne faisait pas l'affaire de Ngolo, qui avait son projet, car un homme encore le gênait : Kolé, le vieux chef des *sofa*. Il proposa d'envoyer chercher Kolé, pour lui donner le commandement suprême, et il n'avait convoqué des *sofa* à cette assemblée que pour avoir des partisans assurés de son opinion.

Bon-gué dit : « Nous, Peuls, qui sommes des bergers et « non des esclaves, nous pouvons, sans détours, nous « exprimer avec sincérité. Nous pensons donc que, toi « Ngolo Dyara, tu es bien décidé à ne pas subir, désor- « mais, la volonté d'un autre : ta hache ne coupera plus « de bois que pour toi. »

— « Je suis tout prêt, dit Ngolo, à suivre Kolé, c'est « notre aîné, nous lui devons respect et obéissance. « Mais, s'il n'accepte pas de nous commander, je suis « décidé à prendre la place vacante. »

— « Eh bien, dit Bon-gué, puisque tu tiens tant à Kolé, « tu sais où le prendre, va le chercher. »

Ngolo envoya chercher Kolé, mais Kolé refusa de venir. Ngolo se rendit auprès de Kolé, il lui prêta serment de fidélité par trois fois : le vieux demeura inébranlable. Enfin, il parut se décider et vint à Dioni. Aussitôt Ngolo accourut le rejoindre et lui présenta le bonnet de Mamari. Kolé repoussa cette avance disant : « Il y a trois chefs plus « vieux que moi : Ngolo Ké-ba, Nyé-dingué-dou et Fasson. »

Peu après cette entrevue de Dioni, Kolé mourut.

Lorsque furent écoulés les sept jours traditionnels à la porte du défunt, Ngolo Dyara réunit, une fois encore, les *ton-dyon'*. « Maintenant, leur dit-il, vous et moi allons « nous séparer ; pour moi, si Mori-fin et Nzan-fato me « sont fidèles, je ne doute pas de l'avenir, nous vivrons « de pillage. »

La dislocation eut lieu.

Arrivé à Ségou-koro, quand il vit les *ton-dyon'* prêts à passer sur la rive gauche, où ils habitaient, Ngolo les rappela. « Notre maître, leur expliqua-t-il, m'est apparu en « songe et m'a dit : « Ne laisse pas mes enfants s'éga- « rer, réunis-les, donne-leur un chef, car un corps sans tête « ne saurait vivre. » Donc, revenez dans huit jours, nous « verrons. »

Le lundi suivant tous voulurent être exacts au rendez-vous ; mais, par habitude, au lieu de se rendre à Ségou-

2: Monteil FA8 Bambara

Sikoro, ils vinrent à Ségou-koro (1). Ngolo y arriva également, apportant avec lui les quatre principales idoles : *ba* Koungo-ba, Nyé-dingué-dou, *na* Ngolo-ko et Kolokoloni. S'adressant à la foule, il s'écria : « Il est nécessaire de « désigner quelqu'un pour prendre soin de ces idoles, « car elles languissent dans l'abandon. Pour moi, je gar- « derai le couteau des sacrifices. »

— « Si ces idoles souffrent, interrompit Ngolo Ké-ba, « c'est ta faute, car tu as été chargé par notre maître « d'en prendre soin. C'est ton service, tout autant que de « veiller sur les maisons de notre maître à Ségou-Sikoro. « En ce qui nous concerne, nous ne désirons que des fusils « et de la poudre. »

— « Je ne peux vous donner des fusils et de la poudre, « répartit Ngolo Dyara, mais je vous abandonne les « femmes de Ton-massa, de Kanou-ba-nyouma, de Kafa- « dyougou, car moi je ne peux les épouser puisque j'ai « épousé la fille de Mamari. La poudre et les fusils demeu- « rent mon lot. »

— « Tout cela n'est que fourberie, répliqua Ngolo « Ké-ba. Qu'avons-nous besoin de femmes, n'avons-nous « pas les nôtres ! »

— « Il n'y a pas de fourberie de ma part, je vous offre « ces femmes, parce qu'il est dans notre coutume que les « frères épousent les femmes de leurs frères défunts, et, « si je les garde pour moi, vous ne manquerez pas de « crier au scandale et à l'injustice. »

— « Non, nous ne parlerons de rien, car nous sommes « à ta merci et pleins d'inquiétude. Nous sommes comme « le rat dans les griffes du chat. »

— « Eh bien, je ne vous ferai aucun mal, pourvu que « vous prêtiez serment de me laisser gardien de tout, « jusqu'au jour où nous aurons un maître. »

Il les renvoya et donna rendez-vous aux chefs pour le samedi suivant, à Ba-dyi-soumalen-ba, lieu-dit de la rive gauche du Niger, avec recommandation expresse que chaque chef n'amenât avec lui que son porteur de *kasa* (2).

(1) Qui était, en somme, la ville sainte.

(2) On nomme *kasa* une sorte de couverture en laine du Macina, les gens importants se font accompagner par un porteur d'une de ces couvertures, qui sert pour s'asseoir.

2: Monteil FA8 Bambara

Pour le jour dit, il fit secrètement passer son fils Ntyi sur la rive gauche, avec 2.500 cavaliers.

Chaque chef se présenta accompagné de son porteur chargé d'un poulet et d'un chien roux, en vue du serment à prêter sur les idoles, Ngolo amena comme victime un poulet et un bœuf.

Lorsque le moment fut venu, Ngolo se présenta le premier devant l'idole. Il égorgea le poulet suivant les rites et dit : « Idole, tu peux me placer le gardien de la porte de « mon maître, jusqu'au jour marqué pour que je le rem- » place. »

— « Ce n'est pas là un serment et tes paroles ne sont « pas admissibles, » s'écria Ngolo Ké-ba.

— « Alors montre-moi comment il convient de faire. »

— « Je n'ai pas à t'enseigner comment on se comporte « devant une idole dont tu es le serviteur depuis de lon- « gues années ; ce que je dis, c'est que tu fausses le but « de cette réunion. Tu n'as qu'à dire : « Idole, si je trahis « mes frères, tu peux couper mon cœur et mon foie, mais « s'ils me trahissent fais-leur de même. »

— « Jamais je ne parlerai ainsi. »

— « Alors séparons-nous. »

— « Vous êtes les plus anciens, parlez d'abord. »

— « Non, c'est à toi à commencer et tu n'as que quel- ques mots à dire. »

— « Je ne les dirai pas. Partons. »

Survient Ntyi : « Qu'est-ce, mon père, on n'a pas encore prêté serment ! »

Ngolo Ké-ba désignant Ntyi et s'adressant à Ngolo Dyara demanda ironiquement : « Celui-ci est-il aussi un « porteur de *kasa*. »

Ntyi. apostrophant les assistants, s'écria : « Je com- « prends que vous ne soyez pas pressés d'en finir, mais « moi j'ai hâte d'être le fils du roi de Ségou. Allons, dépê- « chons-nous ; toi, Fasson, prête serment. »

Au même instant apparurent les cavaliers : Fasson ne fit aucune résistance et les autres suivirent docilement. Quand tous eurent prêté serment, Ngolo Dyara, qui s'était abstenu, rembarqua les idoles.

— « Eh quoi, s'exclama Ngolo Ké-ba, tu ne prêtes pas « serment, Ngolo ! »

— « Non, le serment n'est dû que par les esclaves, « répliqua Ngolo. »

Il fixa l'assemblée générale à huitaine et ordonna à

chaque chef de lui amener un contingent de 500 hommes pour former sa garde personnelle, qui se composa ainsi de 12.000 hommes.

LES DYARA

NGOLO ET SES DESCENDANTS (NGOLO-SI-OU)

(1750-1861)

Ngolo (1750-1787). — Ngolo confia Ségou-Sikoro à Mori-fin et vint, de sa personne, habiter Ségou-koro.

Dès lors, une idée le hanta : revoir son village, revoir ses parents, se venger d'avoir été réduit en esclavage pour quelques mesures de grain.

Prétextant le désir d'aller offrir un sacrifice sur la tombe de son père, il entraîne une colonne à Nyouanna. Il fait étape, successivement, à Kono-dimini, au marigot de Massa, à Kéléko, au marigot de Signa-na, puis marche sur Nyouanna. Il ordonne à Nzan-fato, qui n'y comprend rien, de prendre le village : « Mais c'est Nyouan-na, lui dit-« il, c'est ton village ! » — « Oui, oui, fais ce que je te dis, » répond Ngolo.

Le village succombe et, parmi les prisonniers, se trouvent les frères, les oncles, tous les parents de Ngolo. Il les fait tous solidement attacher et désigne ceux qu'il convient d'immoler, sur le champ, « aux tambours des *tondyon*' ». Il fait mettre à part son frère Ba-dyi et, dès qu'il est seul avec lui, il appelle un esclave pour relâcher un peu les liens qui, affirme-t-il, sont serrés avec excès ; peu après, il ordonne de le détacher tout à fait.

La nuit est venue, ils sont seuls ; Ngolo lui jette une blouse, puis il l'interroge :

— « N'avais-tu pas un jeune frère ? »

— « Si, mais il a été donné par mon oncle au chef de « Ségou, Mamari Kouloubali. »

— « Qu'est-il devenu ? Pourquoi ne l'as-tu pas « racheté ? »

— « J'ai voulu le racheter, mais mon oncle dit que « Mamari retenait l'enfant de force. Nous apprîmes, plus « tard, que Mamari s'en était débarrassé, en le tuant « dirent les uns, en le vendant dirent les autres. »

— « Où est ton père ? »

2: Monteil FA8 Bambara

— « Il est mort. »
— « Et ta mère ? »
— « Morte aussi. »
— « Voudrais-tu me montrer leurs tombes ? »
— « Volontiers. »

Et, côte à côte, dans l'obscurité, les deux hommes vont à la recherche des tombes. Ngolo s'accroupit auprès de la tombe de sa mère et reprend la conversation interrompue.

— « N'étais-tu pas avec ton frère, lorsque ton oncle le « conduisit à Ségou ? »

— « Si, je suis même demeuré quelques jours dans la « ville, pour assurer sa nourriture. »

— « Ton hôtesse ne se nommait-elle pas Danté Balo ? »

— « Si. »

— « Et, quand tu es parti, ton jeune frère t'a accompagné jusqu'à Doukounna, n'est-ce pas ? Ah, je me « souviens bien, va ! car c'est moi Ngolo, c'est moi ton « frère ! »

Les deux hommes s'étreignirent en pleurant.

Le lendemain, Ngolo envoie Mori-fin, avec vingt hommes, pour élever deux petits monticules sur les tombes de son père et de sa mère. Il présente à tout le monde son frère Ba-dyi, qu'il fait asseoir à côté de lui pour montrer la ressemblance, qui affirme leur étroite parenté.

Le jour suivant. Ngolo attaque et prend le village de Touro-kouna-na. Il y fait prisonniers ses deux oncles maternels, Sina et Sadyo, auxquels il reproche amèrement de l'avoir laissé vendre et de n'avoir rien tenté pour le racheter : il les sacrifie aux « tambours des *ton-dyon'* ».

Le jour suivant, il attaque et détruit le village de sa grand'mère maternelle.

Ensuite, il rentre à Ségou, avec un gros butin, et, chemin faisant, passe à Dioni, sous prétexte de visiter le tombeau de Kolé ; en réalité, il réclame un contingent de 740 hommes à chacun de ses fils.

Cette même année, il place son fils, Ntyi, à Bagamabougou avec 27.000 hommes. Puis il mande Ngolo Ké-ba et lui tient ce langage : « On n'a jamais vu un chat attra- « per des rats pour un autre chat ; le chat qui mange « des rats a des excréments mélangés de poils. Ceci pour « t'informer que j'entends travailler pour moi seul et les « miens et que, ni toi ni les autres, ne me succéderez : « mes fils seuls seront appelés à me remplacer ? »

— « C'est bon, répliqua Ngolo Ké-ba, je ne désire « l'héritage de personne. »

Huit jours après, Ngolo mit Séri-ba à Farako, avec 9.000 hommes et la consigne de surveiller les agissements de Ngolo Ké-ba : « Mon frère Ngolo Ké-ba, expliqua-t-il « à Séri-ba, m'a affirmé n'avoir aucunement le désir « d'hériter de qui que ce soit. Peut-être n'as-tu pas cette « indépendance ? Si sa succession te convient, à toi de « savoir la mériter. » Il plaça encore son griot, Tigui-ba, « avec 1.000 hommes et l'ordre d'espionner Séri-ba, qu'il « soumit, d'autre part, à une étroite surveillance.

Ngolo fit appeler Tyé-koura, de Nango ; Tyé-koura, malade, envoya son fils.

— « C'est Mamari Kouloubali qui a placé ton père à « Nango, avec 6.000 hommes, et, depuis, ton père n'est « plus venu à Ségou et n'a jamais rien envoyé pour les « idoles. Va et dis-lui de m'envoyer immédiatement 3.000 « hommes. »

Tyé-koura répondit : « Mamari a donné à chacun sa « part, tant pis pour qui n'a pas su la garder : moi, je ne « rends rien. »

Ngolo attaqua Tyé-koura et, l'ayant vaincu, il répartit tout son monde, savoir : un tiers à Kono-dimini, un tiers à Soro-la, un tiers à Nka-ra. De plus, il ordonna à Na-ba-dé d'occuper le village de Tyé-koura avec 8.000 hommes, mais Na-ba-dé refusa. Alors, pour le contraindre à l'obéissance il prescrivit aux gens de Kono-dimini, Soro-la et Nka-ra de l'empêcher de cultiver, cette mesure eut pour effet d'enlever à Na-ba-dé 1.000 esclaves, qui, installés à Massa-la, se donnèrent à Ngolo Dyara. Celui-ci les plaça à Somi-na, près de Ségou, avec mission de surveiller Na-ba-dé.

Ngolo ayant réuni les *soja* leur confia qu'il voulait faire quelque chose pour son frère Dyi-di. Il le plaça, en effet, à Dougou-fin, avec 7.500 hommes, et lui attribua toutes les redevances payées par le pays compris entre Dougou-fin et Dyana-bougou (600 villages environ). Cette région était partagée entre cinq grands chefs, amis de Mamari, c'étaient : Sigui-sogo Saro, résidant à Somo ; Demba Kouloubali, à Ourouma-na ; Mamourou Kouloubali, à Toukoto ; Néné Kouloubali, à Diaba et Tammoura Saro, à Monionko. Aucun d'eux ne voulut verser même un grain

2: Monteil FA8 Bambara

de mil à Dyi-di. Alors Ngolo, à la tête d'une armée de 72 « pieds », envahit le pays de Somo. Il prit 140 villages, dans la même journée, et porta à 20.000 hommes l'effectif des troupes qu'il plaça sous le commandement de Dyi-di.

Les quatre autres chefs firent cause commune et se réfugièrent à Dyaba. Ngolo attaqua et prit Diaba, dont le chef, Néné Kouloubali, était son beau-père. Il emmena Néné Kouloubali à Ségou et, pour ne pas chagriner sa femme, Ma-koro, mère de son fils Manson et fille de Néné, il renvoya ce dernier à Diaba, avec un contingent de 7.500 hommes.

Un jour, Ngolo demanda à Nzan-fato ce qu'il conviendrait de faire contre Yarouga Kouloubali, cet ami de Mamari, qui n'a jamais rien envoyé à Ségou. Nzan-fato n'est pas partisan d'une expédition à main armée, il pense qu'une amende de 500 captifs ramènera Yarouga à une plus exacte appréciation de ses devoirs. Mais Yarouga répond qu'il n'a pas de quoi acquitter une pareille amende. Alors Ngolo envoie Gon-bilé, avec 2.000 hommes, s'installer à Goni pour surveiller Yarouga. Tandis qu'il place Somé-sigui-té-ma-é Dyara à Kala, avec aussi 2.000 hommes, pour empêcher Yarouga de cultiver et l'amener ainsi à s'incliner.

Nyé-dingué-dou, chef de ses captifs, étant mort, Ngolo Dyara place les deux fils jumeaux du défunt, Siné et Souo, à Nto-bougou. D'autre part, il oblige les esclaves de Mamari à ne plus se mêler aux siens.

Vers cette époque, arriva à Ségou le nommé Sidi Baba Kouloubali, qui expliqua sa visite par la nécessité de rendre les devoirs funèbres à son parent mort, Dyon-kolo. Mais Ngolo vit, dans cette démarche, un blâme et soupçonna que Sidi n'était venu que pour lui susciter des embarras. Il le chassa, le poursuivit, prit son village, Kourou-na, et Sidi lui-même trouva la mort dans ces événements.

A Koutou-na, Ngolo plaça Sila-maran Kouloubali, oncle du défunt, et l'autorisa à donner asile à quiconque fuirait de Ségou.

Un jour, Ngolo consulta les marabouts sur les moyens qu'il devrait employer pour rendre son nom inoubliable. Ils lui conseillèrent de vouer une de ses filles à Allah ;

c'est pourquoi il donna sa fille, Nyé-koro, au marabout Mar-ka-ké Dorbo, du village de Kala-bougou ; il lui constitua pour dot : 10.000 esclaves et un carquois d'argent. Les marabouts conseillèrent encore à Ngolo de mettre des boucles d'or aux ouïes de 120 caïmans : « De cette façon, « dirent-ils, ton nom ne périra pas, tant qu'il existera des « caïmans dans le fleuve. » Pour satisfaire à cette indication, il ordonna au chef somono, Baré Tyéro, de lui apporter, vivants, 120 caïmans, auxquels il fit mettre des boucles aux ouïes.

A certains de ses enfants, Ngolo constitua des avantages personnels : Ma-n-son reçut le commandement de Mpé-ba-la, avec 2.000 hommes ; Nyana-n-koro, celui de Ségou-koro, avec 10.000 hommes ; Péné Mamourou, celui de Ségou-bougou, avec 10.000 habitants ; Ba, celui de Bia (près Togou), avec 10.000 hommes ; Séri, celui de So-finna, avec 10.000 hommes.

Il maria sa fille, Sanou, avec le chef de Saga-la (près Sokolo), le nommé Kassoum Kouloubali, et la fit accompagner de 1.000 fillettes, de 1.000 garçons et de 1.000 jeunes gens.

Ngolo se plaignit un jour que son fils Ntyi rentrait toujours à Ségou sans éclat. Ntyi, apprenant ce propos, partit de son village, Bama-bougou, et à la tête d'une véritable armée, vint donner l'assaut à Ségou, où il pénétra par la Banan-koro-da. Ngolo témoigna apparemment toute sa satisfaction, mais en réalité, il craignit d'avoir suggéré à son fils de mauvaises idées. Aussi, dès le lendemain, sur le conseil de son entourage, il immola aux idoles son petit-fils, fils aîné de Ma-n-son, afin de conjurer les mauvaises intentions de Ntyi.

Ngolo fit ensuite une expédition, vers le sud de ses états, contre une coalition de 88 chefs, qui avaient concentré leurs forces dans le Miniankala. Il marcha sur eux, les dispersa en un seul jour, après quoi il se dirigea vers l'Est, contre Falé, chef de Bala-koungo, organisateur de la résistance. Il fut vainqueur et s'en fut demander au chef de Minya (Fala-dougou) pourquoi il n'avait jamais porté, même un poulet, pour les idoles : il s'empara de sa personne et immola aux idoles.

L'expédition contre le chef de Minya avait duré trois ans ; sans prendre de repos, Ngolo déclara la guerre au Macina et, trois ans durant, se battit avec Sila-maran

2: Monteil FA8 Bambara

Yéro. Celui-ci périt dans cette lutte, qui permit à Ngolo d'occuper même le pays tombo.

Sans s'arrêter (1), Ngolo attaqua Souma-koulou, village de la rive gauche du Niger, vers Sokolo ; il tua le chef Sama et le héros Kilintin-kolonto.

Mais, sous les murs du village de Si-bougou, il fut tué par les esprits malfaisants.

Ngolo avait régné seize ans ; dix-huit ans, si l'on y comprend la période d'anarchie, au cours de laquelle il avait eu une influence très grande sur les événements.

Ma-n-son (1787-1808). — Le gendre de Ngolo, Mar-ka-ké Darbo, fit placer le cadavre dans une pirogue, pour le ramener à Ségou ; mais à la hauteur de Sansanding, les esprits jetèrent cette dépouille au fleuve. On enferma alors un morceau de bois dans une peau de bœuf, pour simuler le corps disparu, et l'on continua ainsi à faire route vers Ségou. Là, Ma-n-son procéda aussitôt et seul à l'inhumation, afin que rien ne transpirât. Tous ces événements furent tenus rigoureusement secrets.

Nzan-fato remit à Mar-ka-ké Darbo les effets personnels de Ngolo. Arrivé à Ségou, Mar-ka-ké s'assit sous un arbre et envoya prévenir les enfants de Ngolo. Ils accoururent et, à la vue des vêtements de leur père, ils se lamentèrent.

Le huitième jour, Mar-ka-ké ordonna à Nzan-fato de convoquer tous les « gens de Ségou », pour procéder à la nomination du chef, qui devait être le plus âgé des fils de Ngolo. Quand l'assemblée fut au complet, Mar-ka-ké planta un piquet en terre, devant la porte Tou-ma-ké-blon-da, il y accrocha les habits de Ngolo et rangea les idoles tout autour, après quoi, ayant fait approcher Ma-n-son, il lui remit le tout. Man-son accepta et fit rentrer le tout dans la maison du défunt, où lui-même pénétra.

Nyana-n-koro, qui assistait avec ses frères à cette cérémonie, protesta avec force. Il réclama le partage des effets de Ngolo entre tous ses enfants, en même temps que la procédure du *banga-bo*, qui permettrait, pensait-il, d'évincer Ma-n-son. Dans l'espoir de le calmer, Ma-n-son expli-

(1) Suivant certaines traditions, Ngolo Diara aurait fait deux incursions dans le Mossi et le Yatenga, au temps du chef Kango. Toutefois, au Yatenga, le souvenir de ces attaques n'a pas été conservé.

qua à Nyana-n-koro quels événements avaient marqué la mort de leur père, comment la bienséance avait exigé les mesures prises et le secret observé. Mais Nyana-n-koro ne se rendit pas ; il n'admettait pas que lui, Nyana-n-koro, l'enfant chéri du défunt, ait été tenu à l'écart et que, par des procédés occultes, on trouvât même le moyen de le fruster de ses droits.

Après une vaine intervention personnelle, Mar-ka-ké alla trouver Ma-koro, veuve de Ngolo ; il la mit au courant de ce qui se passait et lui fit expressément connaître les dernières volontés du maître : « Que Ma-n-son me « remplace, avait-il dit, et que ses frères lui succèdent par « ordre de primogéniture, malheur à celui qui ne m'aura « pas écouté. »

Ma-koro n'était que la mère de Ma-n-son, mais elle avait élevé Nyana-n-koro depuis son plus jeune âge, car sa mère était morte après l'avoir mis au monde.

Ma-koro, ne se sentant pas capable de ramener la concorde entre ses enfants, sollicita l'intervention de Massa Taraoré, chef de Sou, près Diaba ; il demanda à être assisté de Massa Taraoré, de Sou-ba, près Sansanding, et de Massa Doua-n-tan, de Kama-na.

Tous trois vinrent à Farko, où ils convoquèrent les fils de Ngolo.

Ma-n-son vint seul, Nyana-n-koro était accompagné de deux de ses frères. Les trois Massa insistèrent vivement pour que les dernières volontés de Ngolo fussent respectées par ses enfants et ils ajoutèrent, en manière de conclusion : « Et lui, n'a-t-il pas dû attendre longtemps ! « Jamais il ne s'est plaint, jamais il ne s'est insurgé « contre l'ordre de successibilité établi ». Nyana-n-koro demeura irréductible et s'en alla en disant : « Mon frère « Ma-n-son m'a trompé. Il a agi en dehors de moi, me « traitant comme quantité négligeable ; entre lui et moi, « tout accord est impossible ».

Ma-koro eut alors recours aux marabouts de Ségou-Sikoro et de Togou. Mais Nyana-n-koro n'accepta pas davantage leurs conseils. « D'après la loi musulmane, « demanda-t-il, que fait-on des biens d'un homme mort ? » — « On les partage entre ses enfants », répondirent-ils. — « Eh bien, voilà ce que je veux et que l'on a l'injustice de « me refuser ».

Ma-koro manda deux autres marabouts : Birama Kané, de Sien, et Kakamoko Abdoullahi Diari, de Niamina.

2: Monteil FA8 Bambara

Pour se débarrasser d'eux, Nyana-n-koro donna à chacun une jument, 100.000 cauris, 80 gros d'or, et ajouta : « Inutile d'insister ; même si Ngolo lui-même m'implorait, je ne cèderais pas ».

Enfin, Nzan-fato, pensant vaincre l'entêtement de Nyana-n-koro, fit appel aux sentiments auxquels il le supposait le plus sensible. « Je suis l'ancien de ton père, « lui dit-il, tu es mon fils et, à ce titre au moins, tu dois « m'écouter ; tu ne peux pas ne pas respecter les dernières « volontés de ton père ». Mais Nyana-n-koro répliqua sans émotion : « Les paroles sont finies, tout cela est affaire « entre Allah et moi ».

Nyana-n-koro ouvrit les hostilités, un dimanche, par une razzia autour de Ségou ; il fit ainsi 200 prisonniers qu'il emmena à Ségou-koura. Le mois suivant, il prit de même 100 personnes.

Ma-n-son fit alors creuser des puits et l'on ne prit de l'eau au fleuve que la nuit, par crainte des gens de Nyana-n-koro. Trois mois passèrent ainsi.

L'hivernage étant proche, Mori-fin se plaignit à Ma-n-son : « Tu ne parais pas te préoccuper beaucoup de la « fâcheuse situation à laquelle nous sommes réduits par « les attaques de Nyana-n-koro. Pourtant, nous ne pou- « vons vivre sans manger et, pour manger, il faut culti- « ver ; or, comment cultiver, puisque nous ne pouvons « sortir de la ville ? » Et il conclut en demandant une colonne pour se débarrasser des assaillants.

Si-dloki tint le même langage. Ma-n-son céda.

Sur l'emplacement actuel du poste français, Mori-fin dressa des palanquements. Nyana-n-koro l'y attaqua et enleva 1.500 personnes ; il détruisit les palanquements et en transporta les bois à Ségou-koura. La situation devint grave ; Ma-n-son craignant des défections, réunit les esclaves et leur fit prêter serment de fidélité. Nzan-fato, placé à la tête des troupes, vint établir un réduit à Douba-bougou ; il y resta un an à se battre contre les gens de Nyana-n-koro, établis eux-mêmes dans un poste fortifié, non loin de là. Peu à peu, les gens de Nyana-n-koro firent des progrès et obligèrent Nzan-fato à reculer.

Alors, les esclaves commencèrent à murmurer, puis vinrent trouver Nzan-fato et lui dirent : « Tu peux pré- « venir notre maître que nous sommes à bout ; lui ou son

2: Monteil FA8 Bambara

« frère, que nous importe. Quoi qu'il advienne, nous ne « serons jamais aussi mal qu'ici. Nous mourons de faim, « tandis que Ma-n-son ne se fait pas de souci, vit grasse- « ment et garde jalousement les richesses pour lui seul. « Dis-lui que s'il ne change pas de conduite, nous sommes « décidés à savoir si Nyana-n-koro est aussi chiche que lui ».

Nzan-fato demeure fort perplexe, car il est des choses que les chefs n'entendent pas volontiers. Il craignait, en parlant sans détours, d'encourir la colère de Ma-n-son, qui ne manquerait pas de penser que c'était lui, Nzan-faro, l'instigateur de toute cette affaire ; c'est pourquoi il alla trouver Ma-koro ; après avoir expliqué ce qui advenait, il offrit de fournir une preuve irrécusable de ses assertions. A cet effet, il convoqua les principaux esclaves dans un lieu où Ma-koro pouvait les entendre sans être vue ; il leur demanda de préciser leurs griefs, pour qu'il put les transmettre à Ma-n-son. Non seulement ils répétèrent leurs plaintes, mais encore ils menacèrent, si satisfaction ne leur était pas donnée, dans la huitaine, de passer au parti de Nyana-n-koro.

Ma-koro appela Ma-n-son auprès d'elle et, en sa présence, ordonna à Nzan-fato de raconter tout ce qu'il savait. Ma-n-son, comprenant l'imminence du danger, s'en remit à sa mère et à Nzan de ce qu'il convenait de faire. Il leur abandonna les trente et une clefs des magasins, dans lesquels ils puisèrent largement. Quinze jours après, Nyana-n-koro était battu : chassé successivement de Ségou-koura et de Ségou-bougou, il se réfugia à Ségou-koro, auprès des vieux *sofa*. Mais, trois jours après, la ville fut prise et Nyana-n-koro saisi avec ses deux frères.

Un cordonnier, nommé Moussa, accourut annoncer à Ma-n-son que Nyana-n-koro, Dyon-kélé et Mamourou, ses frères, étaient en route vers lui. Ma-n-son ordonna d'attendre la nuit pour les faire entrer dans la ville. La nuit venue, il alla au-devant des prisonniers ; sur la route, il s'assit au pied d'un fromager et, quand la petite troupe passa, il l'arrêta. Les trois frères marchaient, Nyana-n-koro en tête, les bras attachés derrière le dos, sous l'ample blouse, et une seule et même cangue les retenait par le cou.

Ma-n-son dit : « Nyana-n-koro, je te salue ! » Pas de réponse. « Fils de mon maître ! » Pas de réponse. « Dyara ! » Pas de réponse. « Pourtant, continua-t-il, ce qui arrive

Fig. 4. — Femmes et filles Bambara qui viennent de déposer les charges qu'elles portaient sur la tête (Région de Diénné)

Fig. 5. — Fillettes Bambara en tenue de sortie (Région de Diénné)

[Facing p. 80]

2: Monteil FA8 Bambara

« n'incombe qu'à toi : c'est la justice d'Allah qui te frappe. « Et si tu m'avais pris, qu'aurais-tu fais de moi ? »

Dyon-kélé répondit : « Oh, absolument rien ! »

Nyana-n-koro, furieux, cria : « Je t'aurais sacrifié aux « tambours des *ton-dyon* ».

Ma-n-son dit à Nzan-fato de conduire ses deux jeunes frères à Bama-bougou et de les mettre aux fers. Quant à Nyana-n-koro, il le confia à Dyawé Démbélé, chef des Somono, en le prévenant qu'il le reprendrait quand il jugerait utile de le faire. Puis, Ma-n-son regagna Mpé-ba-la.

Un jour, Nyana-n-koro dit à Dyawé Démbélé qu'il désirait avoir une entrevue avec son frère Ma-n-son. Tous deux se mirent en route pour Mpbè-ba-la. Nyana-n-koro dissimulait un pistolet sous sa blouse.

Ma-n-son était assis au seuil de sa maison ; lorsqu'il vit venir Dyawé, il pressentit un événement : il se leva, vint à lui et l'interpella : « Qu'est-ce qui t'amène ? » Mais, au même moment, il aperçut Nyana-n-koro qui se dissimulait derrière Dyawé : il s'avança vers lui. Décontenancés, Dyawé et Nyana-n-koro prirent peur ; Ma-n-son saisit son frère par le bras et ce brusque mouvement détermina la chute du pistolet. A cette vue, Ma-n-son appela Si-dloki, il lui remit Nyana-n-koro pour le garder, tandis que lui-même interpellait vivement Dyawé. Si-dloki, à son tour, confia Nyana-n-koro à un *sofa* qui l'emmena à l'intérieur de la maison.

Plusieurs jours durant, Ma-n-son parut avoir complètement oublié cette affaire. Un mois après, il appela Si-dloki : « Eh bien, qu'advient-il de Nyana-n-koro » ? questionna-t-il.

— « Je l'ai remis à un *sofa* ».

On appela le sofa ; il prétendit avoir enfermé Nyana-n-koro dans uhe petite case dont il indiqua l'emplacement. L'on s'y rendit, on l'ouvrit, il n'y avait personne.

L'on n'a jamais plus eu trace de Nyana-n-koro, et la petite case est demeurée « interdite ».

Ma-n-son envoya quérir deux de ses frères, Séri et Ba. S'adressant à Séri, il lui demanda : « Qu'as-tu fait pendant que Nyana-n-koro et moi nous disputions ? »

— « Je cultivais ».

— « Oui, sans doute ; mais comment une telle lutte a-t-elle pu te laisser indifférent ? Ah, je t'ai deviné, va !

2: Monteil FA8 Bambara

« Tu espérais que tous deux nous disparaîtrions et que, « par suite, tu n'aurais aucune peine à prendre le com- « mandement suprême. Tu n'es qu'un hypocrite ; pour- « tant, je ne te ferai pas de mal, mais tu ne seras jamais « chef ; te voilà cent esclaves, je te défends d'en avoir un « de plus et de t'occuper d'autre chose que d'agriculture ».

Il agit de même vis-à-vis de Ba.

Ils les installa tous les deux à Bama-bougou, sous la surveillance des *ton-dyon'*. Tous deux demeurèrent Dyara, mais n'eurent, non plus que leurs descendants, aucun droit au commandement suprême. Puis, après réflexion, Ma-n-son envoya son frère Ba à Déné-bougou, où il le fit murer pour le punir de l'avoir traité d'imbécile. Dès lors, Ma-n-son n'eut plus d'ennemis à redouter dans son entourage immédiat.

Au moment de la lutte entre Nyana-n-koro et Ma-n-son, Déssé Kouloubali, espérant tirer parti des circonstances, s'était rapproché du Niger ; là, après avoir hésité à soutenir l'un ou l'autre, il s'empara de Niamina, qui appartenait au Ségou ; c'était une façon de se venger de la captivité qu'il avait subie dans ce pays.

Ma-n-son, délivré de tout souci dans ses états, pensa à punir l'audace de Déssé, non moins que son indifférence dans sa querelle avec Nyana-n-koro : ce fut sa première expédition hors de Ségou. Il emmena 80.000 cavaliers, 80.000 fantassins et ses deux fils, Da et Tyé-folo.

Il manda Nyényé-koro Boaré : « Pourquoi, lui demanda- « t-il, as-tu laissé prendre mes Mar-ka ? »

Nyényé-koro, qui était chef de Mpé-ba-la, répondit : « Tu ne me les avais pas confiés. »

Pour témoigner de sa colère, Ma-n-son fit mettre à sac tout le canton de Missé-ka-la, qui était sous la dépendance immédiate de Nyényé-koro.

A Mori-bougou, il captura un nommé Ntyi, qui lui plut pour sa bravoure. Il donna à cet individu le commandement de 1.000 hommes et l'emmena à sa suite dans le Kaarta.

Dans cette province, à Guémou, il circoncit ses deux fils.

Il poursuivit les Massa-si avec une fureur demeurée légendaire et, les ayant obligés à passer par le couloir étroit d'une montagne, il fit murer ce passage derrière eux, comme pour leur interdire la route du retour. Déssé

2: Monteil FA8 Bambara

étant mort, le chef des Massa-si était, alors, Moussoukoura Bo.

Vainqueur des Massa-si, Ma-n-son fit appeler Tyitya, chef du canton de Dé-dougou (entre le Bélé-dougou et le Foula-dougou), et lui dit : « Il faut que, sans retard, toi et « tes gens quittiez ce pays, car il n'y a plus un grain de « mil dans le Kaarta et j'ai besoin des ressources de tout « ton canton pour approvisionner mes troupes ».

Pour toute réponse, Tyitya interdit à Ma-n-son l'entrée du Dé-dougou.

Un griot de Ma-n-son dit alors à celui-ci : « Maître, « prends garde, ne pousse pas à bout ce Bambara, car tu « n'ignores pas combien les gens de notre race sont vindi- « catifs ». Mais la nécessité étant impérieuse, Ma-n-son demanda à Tyitya, en considération de l'amitié qu'il avait eue pour Ngolo, d'abandonner son pays pour permettre aux guerriers de Ségou de ne pas mourir de faim.

Le Bambara tient à son village : Tyitya refusa. Trois jours après, Ma-n-son envahit le Dé-dougou. Il manda Tyitya; celui-ci lui fit dire : « Nous ne pouvons nous enten- « dre, j'ai consulté mes chefs et ils ont été d'un avis una- « nime : jamais nous ne céderons à un homme de notre « race ».

« Je savais bien, répliqua Ma-n-son, que je ne pouvais avoir en Tyitya aucune confiance, puisqu'il a envoyé « 250 hommes pour secourir Nyana-n-koro. Aujourd'hui, « l'heure de ma vengeance est arrivée ».

Tyitya essaya, cependant, d'éviter la catastrophe en offrant de donner deux paniers de mil par cavalier et un par fantassin, pour que Ma-n-son abandonnât son projet.

« Les paroles sont finies, dit Ma-n-son, crois-tu que « celui qui peut tout prendre se contentera de la moitié ! »

Tyitya exhorta ses frères à émigrer : ils s'y refusèrent. Le village chef-lieu fut mis en état de défense ; au nombre de ceux qui s'y enfermèrent étaient 750 chasseurs, escortés de 100 musiciens. Toute issue étant fermée, tous montèrent sur les terrasses des maisons et, de là, insultèrent Ma-n-son et son armée.

Le lendemain, Ma-n-son vint, en personne, s'appuyer au mur du village et tous ses hommes, encouragés par cette attitude, s'élancèrent résolument à l'assaut, mais la pre-

2: Monteil FA8 Bambara

mière décharge ennemie coucha à terre 50 chefs *sofa*, ce qui fit renoncer à l'assaut.

Des palanquements furent dressés et l'investissement à distance commença.

Un mois passa sans changement.

Les autres villages du canton ayant été abandonnés, l'armée y trouvait sa subsistance.

Au bout d'un an, l'hivernage étant proche, les femmes de Ma-n-son, au nombre de douze, vinrent le trouver et lui dirent : « Laisse-nous partir, car nous avons la nostal-« gie de Ségou ; si tu nous obliges à rester, nous déserte-« rons, parce que nous avons la certitude que tu ne pren-« dras jamais ce village. »

Il appela des griots, il ordonna aux femmes de répéter devant eux ce qu'elles avaient dit et, quand elles l'eurent fait, il les laissa libres de partir.

Le reste de la nuit, les griots chantèrent à Ma-n-son des chansons de guerre. Au matin, ayant réuni tous ses gens, il s'approcha du tata et y jeta son bracelet d'argent. L'assaut fut terrible ; 71 chefs périrent, parmi lesquels Ntyi, de Mori-bougou. En voyant tomber ce brave, Ma-n-son s'écria : « Tout est perdu ! Il ne nous reste plus « qu'à rentrer à Ségou ».

Na-dya Bala, fils de Tonmassa, ayant entendu ces paroles, apostropha Ma-n-son : « Eh quoi, cet étranger « te tenait plus au cœur que tes fidèles serviteurs. Il était « valeureux, c'est vrai, mais, en somme, c'était sa pre-« mière campagne, tandis que nous, nous ne les comptons « plus. Après tout, ce n'est qu'un esclave de moins. »

Une année encore passa. Enfin, Da, le fils de Ma-n-son, imagina un stratagème. Ayant fait réunir quantité d'us-tensiles, une nuit il fit passer ses gens du côté du village opposé à celui qu'occupait l'armée de son père et, par le bruit étouffé qu'il simula, il laissa croire aux assiégés qu'une grande fraction des assaillants déguerpissait. Aussitôt, les portes du village s'ouvrirent devant des gens qui jugeaient le moment opportun pour s'enfuir.

Da et ses gens, convenablement apostés, entrèrent dans la place : les clameurs et les coups de feu apprirent bien-tôt à l'armée, que la manœuvre avait réussit. Quinze jours durant, on s'entre-tua dans le village, mais le chef demeurait introuvable. Alors, Na-dya Bala vint trouver Ma-n-son et lui dit : « Je jure que demain je t'amènerai « Tyitya, ou que je mourrai ». Pour prix de son âme,

2: Monteil FA8 Bambara

Ma-n-son lui donna : 100 blouses rouges, 100 cordons de soie rouges..., en un mot 100 de chacune des choses qu'il désirait. Le lendemain, au coucher du soleil, Na-dya Bala amena Tyitya. « Merci, Dembélé ! » dit Ma-n-son, et il lui donna 750 personnes pour réparer les « accrocs de sa blouse » ; ultérieurement, il y ajouta 1.000 personnes et 400 villages.

Ma-n-son regagna Ségou en prenant Béba.

Un jour, Ma-n-son fit appeler Dyiri-ba : « Je sais, lui « dit-il, que, lors de ma querelle avec mon frère Nyana-n- « koro, tu as séjourné tantôt à Ségou-koro, tantôt à Ségou- « koura et tu n'es pas venu me voir, afin de ne prendre « parti ni pour l'un ni pour l'autre de nous deux ». — « Je suis pauvre, dit Dyiri-ba, et je n'ai pas voulu accen- « tuer entre vous la discorde ». — « C'est-à-dire que tu « voyais avec un malin plaisir décliner la puissance des « Ngolo-la, que tu espérais, par contre, voir grandir celle « des Dounamba-a. Toutefois, je ne te ferai aucun mal, « d'abord parce que tu es mon père, aussi en souvenir de « ma mère et de ma grand'mère. Mais, pour te punir, je « t'enlève Nango et Massala, quelques hommes te suffi- « ront pour cultiver ».

A Da, Ma-n-son donna Mpé-ba-la et Bama-bougou. Il plaça Tyé-folo à Koké, avec 6.000 hommes. A Nyéné-m-ba, il confia le commandement de Oïtala avec tout ce qui, précédemment, dépendait de Dyon-kolo, et il renforça de 4.000 hommes son contingent de 13.000 hommes. Il installa Sibiri et Nyanya à Diani, avec 10.000 hommes chacun ; Fissa à Nango, avec tous les esclaves de Dyiri-ba, sauf 400 personnes qu'il laissa à Dyiri-ba. A Massa-la, il mit Songo-ba, et à Séou (rive gauche), Nyanya-ni-ntyéni.

Toutes ces dispositions prises, Ma-n-son manda Mamari, de Kirango.

— « Je voudrais acheter ton village, » lui dit-il.

— « C'était aussi le désir de ton père, qui m'avait « offert, à titre de compensation, autant de cauris qu'en « pourrait contenir mon tata : je refusai, parce que ce « n'est pas moi qui ai construit ce village, il m'a été laissé « par mon père, qui, lui-même, le tenait de ses aïeux : « or, un Bambara, tu le sais, n'abandonne pas, pour des « cauris, le village de ses ancêtres. Exige de moi ce que « tu voudras, hormis cela. »

— « Dans la huitaine, j'irai te voir et nous tâcherons de nous entendre ».

Bien avant cette entrevue, aussitôt qu'il avait eu vent des intentions de Ma-n-son, Mamari avait décidé ses gens à construire de nouveaux villages, pour la plupart sur la rive gauche du Niger, tels : Vélingué-ra, Gou-ma, Médi-na, Tyon, Tayon. Au retour de Ségou, il dirigea tout son monde sur ces villages neufs, de sorte que, huit jours après, Ma-n-son ne trouva, dans Kirango, que Mamari qui, à ses propositions, répondit :

— « Vendre le bien de mes ancêtre, je ne le peux ; « mais, si tu l'exiges, je te le donne ».

— « Je ne saurais accepter sans que mes ennemis « répandent le bruit que je t'ai dépouillé ».

— « Sois sans crainte, je garderai le secret sur tout « cela ».

Ma-n-son accepta et Mamari s'empressa de quitter, lui aussi, Kirango, pour habiter Velingué-ra.

Le huitième jour, Kala-ké arriva à Kirango, pour y tenir garnison, avec 10.000 hommes.

A la nouvelle de l'évacuation de Kirango, Ma-n-son convoqua les Sissé et les Khomma, de Sansanding.

— « Pourquoi n'êtes-vous pas venus me saluer à « Kirango », leur demanda-t-il

— « Tu n'y a même pas couché, nous n'aurions donc « pas eu le temps d'arriver avant ton départ ».

— « Vous n'êtes que des hypocrites. Lorsque je luttais « contre mon frère, Nyana-n-koro, vous lui fites tenir des « ressources en hommes et en vivres : moi, vous ne m'avez « même pas fait saluer ».

Il leur ordonna de lui amener tous les chefs de maisons de Sansanding. Il en vint 8.500 ; il décida de les faire mettre à mort. Alors, chérif Ismail intervint et Ma-n-son, remettant à plus tard l'exécution de ses volontés, confia tous ces gens à son chef des esclaves, nommé So. Mais, le lendemain, il se ravisa et fit traîner tout ce monde sur la place publique pour y être mis à mort. Chérif Ismail s'entremit de nouveau et Ma-n-son finit par lui dire : « Prends-« les, je te les donne comme esclaves ». Tous retournèrent ainsi à Sansanding.

Souleyman, chef de Dina, vint à Ségou, pour saluer Ma-n-son. Il lui fit cadeau de 85 pirogues chargées de cauris. Ma-n-son ne put refuser ce cadeau, mais il en fut

profondément humilié, car il comprit que, de propos délibéré, Souleyman avait voulu montrer qu'il pouvait donner sans compter. Ma-n-son jura de se venger.

A Ségou, Souleyman se laissa facilement aller à son penchant invétéré pour la boisson, et, dans la fumée de l'ivresse, il ne cessait de crier que Ségou n'était qu'un pays d'esclaves où lui seul pouvait librement agir. Ces propos mettaient la rage au cœur de Ma-n-son.

Un jour, au cours d'une beuverie, Souleyman se prit de querelle avec un nommé Siné-dyan, esclave ou griot de Ma-n-son. Tout en déjeunant, Siné-dyan, pour distraire Ma-n-son, lui conta ses démêlés avec Souleyman. Ma-n-son comprit tout le parti à tirer de cet incident et il dit à Siné-dyan : « Je serai très heureux de te voir attiser « cette insignifiante querelle, mais il est bien entendu que « je ne dois en rien y être mêlé, Souleyman étant l'hôte « de ma mère, m'est sacré ».

Siné-dyan, s'étant rendu sur la place publique, aperçut Souleyman occupé à boire en compagnie de Na-dya Bala, fils de Tonmassa. Il s'approcha et lui dit : « Toi, « petit-fils du valeureux Tonmassa, et toi, petit-fils du « brave Wara, vous êtes bien faits pour vous entendre « et festoyer ensemble. Si vous voulez, je vous offrirai « 1.000 (1) bois fourchus et 2.000 (1) nattes de paille pour « vous construire un local spacieux où vous pourrez, tout « à votre aise, mener joyeuse vie ».

Ils acceptèrent.

Pour faire face aux dépenses extraordinaires de ces orgies, Na-dya Bala vendit, à Ségou même, 7.500 (1) esclaves, dont il employa le prix en achat de bière (*dlo*). De même, Souleyman fit venir de son pays tout ce qu'il put, et, quand les moyens de continuer lui manquèrent, il prit la fuite clandestinement et regagna Dina.

Alors, Na-dya Bala vint trouver Nzan-fato et, après l'avoir mis au courant de ce qui venait de se passer, le décida à l'accompagner chez Ma-n-son. Là, quand il eût exposé ses griefs, il conclut : « Je pense qu'une telle con- « duite mérite un châtiment exemplaire et je te demande « de poursuivre ce couard qui, venu ici pour nous humilier « en faisant étalage de ses richesses, se sauve furtivement « pour ne pas solder son écot ».

Ouvertement, Ma-n-son s'opposa au projet de Na-dya

(1) Comme je l'ai dit précédemment, ces chiffres n'ont rien de réel.

2: Monteil FA8 Bambara

Bala, mais, aussitôt que le jeune homme se fut retiré, il manda Ma-koro, sa mère.

« Nzan-fato et Na-dya Bala sont décidés, dit-il, à pour-« suivre Souleyman et je ne peux y mettre opposition ; « mais, comme je ne suis pour rien dans cette affaire, pré-« viens Souleyman et conseille-lui de quitter son pays, « pour éviter un malheur irréparable, après nous verrons ».

Makoro appela un de ses hommes de confiance et lui remit : une paire de sandales, une blouse blanche et une outre pleine ce couscous ; elle lui donna des instructions précises et lui recommanda de suivre, à l'aller, le bord du fleuve et de prendre, au retour, un chemin différent, afin de ne pas se rencontrer avec Nzan, qui ne manquerait sans doute pas de lui faire un mauvais parti.

L'envoyé de Ma-koro trouva Souleyman occupé à danser et à boire. A grand peine, il l'attira à l'écart et, lui ayant rapporté les conseils de Ma-koro, il ajouta : « Chausse ces scandales, mets cette blouse, pends cette « outre à ton épaule et émigre, c'est le plus sage ; plus « tard, tout s'arrangera ».

Souleyman refusa de quitter le pays de ses pères.

Pendant ce temps, Nzan arrivait à Massa-la, dernier village des esclaves de Ségou. Là, il tint conseil et autorisa ses gens à prendre et à garder tout ce qui leur tomberait sous la main, dans les pays de l'Ouest où ils allaient pénétrer ; c'est alors que, pour la première fois, les griots chantèrent : « A l'ombre du touffu *kaminya*, la poule ne « distingue pas un grain de sable d'un grain de mil... »

Les troupes de Nzan saccagèrent tout sur leur passage et s'avancèrent rapidement sur Dina. Arrivé à Dina, Nzan établit son camp près du village et fit appeler Souleyman. Il vint, accompagné de ses frères, parmi lesquels se trouvait Na-dyé Kassoum qui, trois ans auparavant, avait proposé à Nzan de trahir Souleyman.

Prenant la parole, Nzan dit : « Je commence par te « prévenir, Souleyman, que nous sommes ici malgré « Ma-n-son. Tu as fait avec Na-dya Bala, mon fils (1), des « orgies extraordinaires à Ségou et toi, homme libre, te « commettant avec un esclave, tu n'as pas eu honte de te « sauver sans acquitter ton dû.

« Voilà pourquoi nous sommes ici.

(1) Non par filiation naturelle, mais par suite des relations amicales qui avaient existé entre Nzan et le père de Na-dya Bala.

2: Monteil FA8 Bambara

« A Ségou, tu étais sans ressources, mais, ici, les biens « ne te manquent pas, il faut liquider cette affaire.

« Pour bien te témoigner qu'il n'est pour rien dans ce « différend, Ma-n-son m'a chargé de te remettre vingt « paquets de fusils, dix charges de pierre à feu, dix charges « de balles, quelques charges de sel et de poisson sec » (1).

Souleyman accepta le cadeau de Ma-n-son et, après avoir remercié, ajouta : « Puisque Na-dya Bala et toi êtes « venus pour faire la noce, dites-moi ce qu'il convient de « faire ? »

— « Faisons comme à Ségou », répondit Nzan.

— « Non, car ici nous ne trouverions pas ce que l'on « trouve à Ségou et, d'ailleurs, tout m'indique que vous « n'êtes venus que pour faire la guerre. Mais, je ne peux « vous tenir tête, mes gens sont occupés au dehors, et si « vous voulez me prendre, je ne peux rien vous opposer ».

— « Eh bien, fixe-nous un délai, passé lequel, si tes « gens ne sont pas rentrés, nous t'attaquerons quand « même ».

Trois jours lui furent accordés, suivant le désir qu'il en exprima ; le quatrième jour, Nzan assaillit le village qui était défendu : d'un côté, par Souleyman, et, de l'autre, par Na-dyé Kassoum. Celui-ci ouvrit les portes à Nzan. Souleyman fut pris par Na-dya Bala, qui le tua au pied d'un des cailcédrats du village : Na-dyé Kassoum et tous les prisonniers furent dirigés sur Ségou.

En revenant vers Ségou, Nzan prit Toumboulou et les chefs de Damba, Kamikon, Kani-ké-dougou, Dyala-bougou et Séou.

Arrivé à Ségou, il fit publier un avertissement pour les gens libres qui se commettraient avec des esclaves.

Ma-n-son lui donna, à titre de récompense, 10.000 personnes et nomma Kassoum chef du canton de Dina, avec résidence à Kerké-la.

C'est alors que Ma-n-son fonda le village de Sira-koro, mais il n'y mit pas de chef, s'en réservant l'administration directe.

Sur les 740 chefs d'esclaves qui lui avaient prêté serment, il n'en restait plus que 60 ; il décida que ceux-là seuls continueraient à exercer leurs fonctions et que leurs commandements respectifs seraient héréditaires.

(1) Cette conduite de Ma-n-son est un exemple typique de la fourberie bambara.

A une assemblée générale qu'il convoqua, Ma-n-son demanda une colonne pour aller combattre Yarouga. Les esclaves refusèrent, prétextant qu'il suffirait d'appeler Yarouga pour en obtenir satisfaction.

Ma-n-son passa sur la rive gauche avec une petite escorte et manda Yarouga. En cours de route, Yarouga fut saisi par des émissaires, traîné devant Ma-n-son et mis à mort par son ordre.

Il fut remplacé par Ko-dyado, esclave de Ma-n-son.

Ma-n-son s'informa si le chef peul, Bon-gué, avait laissé des enfants ; ayant appris qu'il en avait laissé cinq, il fit venir l'aîné, Mamourou, auquel il donna 1.740 esclaves, avec le commandement de Sama-n-koro.

Puis, Ma-n-son appela l'autre chef peul, Ndyan : « Pourquoi ne m'as-tu pas dit que Bon-gué a laissé cinq « enfants ? »

— « Ils étaient si jeunes ! »

— « Mauvaise raison ! La vérité, c'est que tu as mis à « profit la nécessité où je suis de m'occuper ailleurs, pour « accaparer tous les biens de ton frère Bon-gué. C'est bon, « je ne te veux pas de mal, garde ce que tu as, mais tu « n'auras rien de plus. »

Des douze campements peuls constitués par Ngolo, Ma-n-son fit deux groupes : l'un pour Ndyan, l'autre pour les enfants de Bon-gué ; ainsi furent fondés les Ndyan-na et les Bon-gué-na, les deux tribus des Peuls dits : « *Fur-ba Fla-u* ». Quand Ndyan mourut, il eut pour successeur son fils Bakari, plus ordinairement connu sous le nom de Bakari Ndyan (Bakari, fils de Ndyan) (1).

Pris de diarrhée incoercible, Ma-n-son se sentit perdu. Il réunit ses fils et leur conseilla de rester unis ; puis, il exprima ses regrets de n'avoir pu prendre Koré-Samba-Nya-na et Bouba-n-koro ; de n'avoir pu réduire Ma Dyala Da-tou, qui s'était vanté de rendre amer le couscous de Ma-koro.

Ma-n-son avait guerroyé contre le Macina, le Tombo, les Touaregs et les Mossi : contre tous il avait été heureux. A son époque, le pays de Ségou proprement dit (le *to-da* : la « marmite de bouillie ») s'étendait, savoir : à l'est, jusqu'au canton de Saro compris ; au nord, jusque vers

(1) Voir dans les « textes » ci-après des fragments de l'histoire légendaire de ce Bakari Ndyan.

Ségué-la, Kourouma, Kokri ; à l'ouest, jusque à Kangaba ; au sud, jusqu'à Mpé-so-ba et Yanga-so.

La suzeraineté du chef du Ségou s'étendait fort loin, mais elle était très précaire, car il n'y avait pas assez de troupes organisées pour la faire respecter. Les tributaires avaient à payer des redevances, plus ou moins régulières, dont la nature et la quotité avaient été fixées lors de leur assujettissement.

Da (1808-1827)

Le huitième jour après l'enterrement de Ma-n-son, Da réunit ses frères et, s'adressant à Tyé-folo, leur demanda ce qu'ils comptaient faire. Tyé-folo garda le silence ; mais le jeune Kala-ké, très fier d'être consulté, voulut prendre la parole. Da le lui interdit et interrogea de nouveau Tyé-folo.

— « Qu'allons-nous faire des femmes de notre père ? »

— « Rien n'est plus simple, répartit vivement Kala-ké, « que Da essaya, en vain, de faire taire : d'abord, Ma sera « mise de côté, parce que c'est la première femme de notre « père ; Tyé-folo prendra ta mère, Yo ; tu prendras la « mère de Tyé-folo...

— « Tu parles inutilement », s'écria Da impatienté.

— « Cependant, je ne fais que répondre à ta question ».

— « Da, dit Tyé-folo, fais comme tu voudras ».

— « Eh bien, conclut Da, nos mères, non plus que Ma « et Koma, ne pourront être prises par qui que ce soit. « Ce point fixé, restons-en là pour le moment ».

Quand tout fut réglé, Da convoqua ses frères et leur dit, par l'intermédiaire de son griot Tyé-tigué Banintyéni :

— « Pour moi, je ne vois dans l'héritage de notre père « que l'arc et les flèches ».

— « Eh bien, prends-les, s'exclama le bouillant Kala-ké, « puisque tu es notre aîné et que nous n'avons aucune « envie de nous disputer, comme notre père et ses frères. »

— « C'est bien, leur fit répondre Da, mais n'oubliez pas « que vous devez garder le plus grand secret sur la mort « de notre père et vous comporter comme de son vivant : « c'est indispensable pour le succès de mes projets. »

C'est qu'en effet Bani, le chef de Samba Nya-na, n'était demeuré invaincu qu'à cause des précieuses amulettes

qu'il possédait contre Ma-n-son. Ces forces magiques devenaient naturellement inefficaces contre Da : si donc celui-ci parvenait à attaquer Bani, avant que Bani ait été informé de la mort de Ma-n-son et se soit prémuni en conséquence, Da triompherait indubitablement, d'autant mieux que Da avait demandé à un savant marabout de ses amis un talisman de victoire. Le marabout exigea, pour la perfection de ce talisman : une savate de Bani et quelques poils de sa barbe.

Pour se procurer ces éléments indispensables, Da soudoya, à prix d'or, une jolie femme, qui partit pour Samba Nya-na avec toutes instructions utiles.

Dès que Bani eut vu la jolie femme, il n'eut de cesse qu'elle lui accordât ses faveurs. Quand elle eut cédé, elle profita de sa confiance pour l'enivrer : elle put ainsi se procurer facilement ce qu'elle était venue chercher et le talisman put être confectionné.

Or, chose remarquable, alors que Bani avait été prévenu par les gens de Dina, chaque fois que Ma-n-son avait voulu l'attaquer, la marche de Da lui demeura si bien inconnue qu'il l'apprit seulement en voyant son ennemi aux portes de son village : le talisman avait opéré cet effet magique.

Le village fut pris et Bani, qui tenta de fuir à cheval, fut arrêté par le griot So-touma. Bani était un de ces hommes à poil roux que les Bambara appellent Gon-bilé et que, dans leur esprit, l'on ne saurait mettre à mort sans encourir les plus effroyables malheurs. C'est pourquoi Da se contenta de transporter Bani à Digon, où il mourut.

Rentré à Ségou, Da demanda une colonne, qu'il conduisit contre Fon-ba-na, près Sikasso ; cette ville fut prise.

Il détruisit Dya-kourou-ma, près Sansanding, parce que le chef s'appelait Toto, nom qui lui déplaisait : il saisit le fils de Toto et lui imposa un nom.

Il s'empara de Da-tou et le mit à mort.

— « Que t'ai-je fait », disait Da-tou.

— « Tu as dit que tu rendrais amer le couscous de « Ma-koro : je veux prouver qu'au contraire tu le rendras « très agréable. »

A son retour à Ségou, Da reçut la visite de Douga-koro, de Koré, qui venait le saluer.

— « Merci de ta visite, lui dit Da, les vieux sont le

remède des jeunes et j'ai précisément un renseignement à te demander. Connais-tu, dans le Miniankala, des villages que mon père n'a pas pu prendre ? »

— « Non, je n'en connais pas et, s'il y en a, je suis sûr que c'est seulement parce qu'il n'a pas voulu les prendre. »

— « Allons, réfléchis ! » Et Da se mit à causer avec d'autres visiteurs. Douga-koro, fort gêné, demanda à se retirer chez son hôte pour réfléchir ; mais, dès qu'il fut dehors, il prit le chemin de son village et prévint ses gens de l'arrivée prochaine de Da.

Le huitième jour après cette entrevue, Da appela le chef des Somono et lui ordonna de tout préparer pour permettre à une forte colonne de franchir le Bani ; dans ce but, les pirogues durent descendre le Niger jusqu'à Mopti, pour remonter ensuite le Bani jusqu'à l'endroit voulu.

Da détruisit Koré et tua Douga-koro. Au fils de Douga-koro, qu'il fit prisonnier, il imposa le nom de : *M-ja-ni-moné-té-koun'* (l'âme de mon père n'a plus de chagrin), avec pour réponse : *Den'-nyouma* (bon fils). Il avait, pareillement, imposé au fils de Bani, le nom de : *Malobora-m-ja-la* (mon père n'a plus honte), et pour réponse : *Den'-nyouma* (bon fils) (1).

Da était appelé par ses sujets : *Ton-komo*.

Ton-komo, dit la tradition, guerroya encore : notamment, il s'empara de Ntélé, chef du village de Koté-mabougou, canton de Bani-n-ko ; de Moussa Mariko, chef de Farko-la (Bani-n-ko), et de Morbou, Peul de Déné-naa (côté de Sokolo). Il fit colonne au Mossi, s'empara du pays et y fonda trois villages : Ségou-koro, Banan-koro et Mpé-ba-la.

Au retour de cette colonne, en vue de laisser un souvenir durable de son règne, il fit édifier une maison à Banan-koro : 1.500 personnes furent employées à ce travail. A cette époque, Da était en relations très suivies avec un de ses amis d'enfance, un mar-ka du nom de Mama Dyétoura, fils du chef de Tyén, près Sansanding.

Mama était puissant et très riche ; bien que musulman, il portait les cheveux longs et tressés en cadenettes que, par coquetterie, il agrémentait de jolis bijoux en argent. Bien fait de sa personne, il était adoré des femmes. Or, un

(1) Ce mode de dénomination des esclaves était fort courant. Cf. *Les Khassonké*, p. 344.

jour qu'il s'entretenait avec Da, dans la maison en construction à Banan-koro, les femmes de Da survinrent et toutes s'extasièrent sur la mine charmante de Mama. Da en prit ombrage et, lorsqu'il fut rentré chez lui, il manda ses femmes une à une, pour savoir ce qui les séduisait si fort dans la personne de Mama, et chacune répondit : « Tu es le plus brave des chefs, mais Mama est le « plus beau des hommes ».

Da fut dévoré de jalousie. Il ordonna à Mama de se raser la tête, sous prétexte qu'ainsi le veut la loi musulmane. Mama obéit, mais les femmes ne l'en aimèrent pas moins. Sentant le danger, il se dépouilla de ses beaux vêtements et ne visita plus Da que la tête nue et tout dépenaillé, comme un homme pauvre.

Pourtant, Da trouvait qu'il était encore beaucoup trop recherché des femmes et, un jour, il lui dit : « Mama, je « veux que tu portes la crinière d'âne. » — « C'est bien, dit « Mama, j'en parlerai à mon père. » Mama rentra chez son père qui reçut, au même moment, de Da, un rasoir en or avec ordre de ne laisser sur la tête de son fils qu'une crinière d'âne. Peu après, le vieillard, déjà malade, mourut sans avoir éxécuté les instructions de Da, et Mama, désormais libre, refusa de se soumettre à l'humiliation voulue par Da.

Da fit appeler le chef *sofa*, nommé Mpé-ba-la So ; il lui donna 5.000 barils de poudre, avec ordre de se saisir de Mama, de lui faire la crinière d'âne et de lui attacher, sur le front, le cauri, stigmate de l'esclave adultère.

Le *sofa* fut battu et, redoutant la colère du maître, vint se réfugier à Togou, auprès du marabout Kassoum, qui voulut bien intercéder auprès de Da. Da pardonna en disant : « Qu'il revienne, il a été battu, ce n'est rien, j'ai « bien d'autres esclaves qui feront ce qu'il n'a pu faire ».

Il envoya Dyogo Dyara qui, battu également, bénéficia aussi de la clémence du maître, grâce à un homme libre de Ségou-koro.

Alors, Da envoya informer les esclaves en résidence à Baga-ma-bougou que celui capable de mener à bien la mission concernant Mama, recevrait 10.000 esclaves à titre de récompense ; les gens de Baga-ma-bougou chassèrent l'envoyé de Da, sans vouloir l'entendre.

Au retour de cet envoyé, qui se nommait Ma-nyouma, un griot vint s'asseoir à la porte de la maison de Da et, toute la nuit, chanta ; un forgeron, assis au seuil de la

porte opposée, fit de même. Le lendemain, Da vint, en personne, à Banan-koro, y passa la nuit et, au point du jour, attaqua Mama : il fut, lui aussi, battu. Tristement, il reprit le chemin de Ségou, mais le griot ayant chanté ironiquement : « Mama a cassé la corne du Komo... », Da, saisi de honte, revint sur ses pas, pour attaquer de nouveau le village de Mama. Il n'arriva qu'à la nuit tombante et, sur le conseil de ses familiers, se résigna à remettre l'exécution de son projet au lendemain.

A l'aube, l'assaut fut donné sans succès et avec de grosses pertes pour Da. Celui-ci décida de prendre la place par la famine : il l'entoura à distance, construisit des palanquements ; puis, navré de ses échecs répétés, il abandonna la direction du siège à son frère Kala-ké et rentra à Ségou.

Six mois durant, Da ne donna plus signe de vie. Ce temps passé, il manda le fils de Bon-gué et le fils de Bakari ; en grand secret, il envoya ces deux Peuls auprès de Mama pour lui demander de tout oublier et de venir prêter serment d'amitié avec lui.

Les deux jeunes gens partirent navrés ; connaissant Da, ils sentaient que, de la réussite de leur mission, il ne pouvait résulter qu'une catastrophe pour Mama, qu'ils aimaient bien. Aussi furent-ils tout joyeux lorsque Mama leur déclara qu'il savait Da trop traître pour se fier à sa parole.

Mais Da ne se découragea pas dans la nouvelle voie qu'il avait adoptée. Il manda, tour à tour, les gens libres susceptibles d'intervenir utilement pour la réussite de son plan.

Il apprit, enfin, qu'un nommé Bala, de Séga-la, avait seul assez d'empire sur Mama pour le décider. Tout d'abord, Bala refusa d'entrer dans les vues de Da, dont il appréciait la fourberie ; mais, peu à peu, il se laissa aller à croire à la sincérité d'un rapprochement, dont Da sut habilement stimuler l'ardent désir.

Bala partit vers Mama, convaincu qu'il travaillait au bonheur de son ami. Celui-ci, en le voyant venir, comprit que toute résistance de sa part devenait inutile, puisque Bala lui-même cédait aux hypocrites avances de Da, et ce fut la mort dans l'âme qu'il accepta de suivre son ami auprès du tyran. Toutefois, avant de quitter son village, Mama recommanda bien à son frère de faire bonne garde et de ne pas céder s'il ne le voyait pas revenir.

2: Monteil FA8 Bambara

Da était campé à Koungo-bougou et avait placé deux « pieds » de colonne entre son campement et le village de Mama. Les guerriers qui composaient ces deux fractions étaient des esclaves dévoués à Da et, dès l'abord, Mama en fit l'observation à son ami. Au fur et à mesure que les deux hommes avançaient, les esclaves leur témoignaient de plus en plus d'hostilité : les premiers les avaient salués ; un peu plus loin, il s'en trouva qui exigèrent de menus cadeaux, notamment du tabac ; plus avant, on les tira de droite et de gauche par leurs vêtements ; enfin, un homme couché à plat sur le sol, à proximité du chemin, saisit Mama par la jambe. Mama tomba et, aussitôt, les guerriers se précipitèrent sur lui et l'assommèrent. Bala, impuissant à conjurer ce malheur, courut à l'endroit où se trouvait Da qui, le voyant venir, se retira d'abord dans une case, puis ressortit.

Bala s'approcha, l'insulta, lui cracha au visage et s'écria : « Je jure que je ne prononcerai jamais plus les mots « formés du mot *da* ; que jamais plus je ne me servirai pour « manger de tout ce qui a un nom composé avec *da* ». Et Bala, non plus que ses descendants, n'ont jamais violé ce serment. Bala traversa le fleuve et ne revint jamais à Ségou.

Da poursuivit l'anéantissement du village de Mama pendant onze mois encore. Installé dans ce village qui lui avait coûté tant d'efforts, Da se sentit au summum de la puissance.

On raconte qu'un jour, dans un accès de fol orgueil, il dit à son griot :

— « C'est moi qui surpasse en puissance tous les enfants de Ma-n-son, et Ma-n-son lui-même a fait bien peu de chose auprès de ce que j'ai accompli : va et informe-toi si l'impôt du Fouta est arrivé. »

— « Il est arrivé », revint dire le griot.

— « Et celui du Sahel ? »

— « Egalement. »

— « Et celui de l'Egypte ? »

— « Il paraît que ceux qui l'apportent sont actuellement à Sansanding. »

— « J'ai entendu parler qu'un certain Mokhtar guerroie dans le Nord, son impôt est-il arrivé ? »

— « Il est à Séga-la. »

— « Et celui des gens qui portent une queue et habitent de l'autre côté de la forêt des colas ? »

— « Leurs envoyés sont à Kogou. »

Et Da se complaisait ainsi à faire étalage de sa puissance.

Un jour, il confia à ses familiers : « Je crois que je ne « peux plus trouver de victimes pour mon *Komo* et je me « sens de taille à lutter contre les compagnons du pro- « phète. »

Le fils du chérif Ismail, Lamine, épouvanté d'une telle hérésie et d'un tel orgueil, s'exclama : « Prends garde, de « telles paroles attirent toujours le malheur ».

— « C'est bon, dit Da, en attendant je vais former un « village de blancs » (1).

Pour l'exécution de ce dernier projet, il installa de force, à Banan-koro, les Mar-ka de Tinéni-m-ba ; de Konkon-kourou à Diénné, il échelonna deux cents chefs de case Bozo ; sa cavalerie ramassa tous les Bozo établis sur le Niger, de Dina à Kanga-ba : il les fixa à Banan-koro.

D'autre part, il razzia 40.000 bœufs sur les bords du lac Débo, il les répartit en 80 troupeaux qu'il confia à ses Peuls.

Par Tyan Mana, chef du Saro, il fit enlever les Dioula établis à Kaya, Koro-dougou, Toun et Komina (Banin-ko) et les obligea à habiter à Banan-koro.

Tout à coup, Da se sentit très malade. Il appela alfa Seydou Konnaté, savant marabout de Sansanding, et lui demanda ce qu'il convenait de faire pour guérir.

— « Je peux seulement te dire trois choses, dit l'alfa : « je t'avais recommandé de ne pas tuer un fils unique : « tu l'as tué ; au cours de la présente année se lèvera quel- « qu'un qui fera échec à ta puissance ; enfin, contraire- « ment à ta volonté, ton fils Tyé-koura ne te succédera « pas : c'est à un de tes frères que passera le pouvoir. « Quant au mal dont tu es atteint, tu n'en guériras jamais. » L'alfa repartit.

Quatre mois après ces prédictions, éclatait la révolte d'Ahmadou Bari. Le chef du Kouna-ri, Guéladyo Ahmadou-bodédyo, fit dire à Da : « L'un de nos marabouts « prêche la guerre sainte et les gens de Diénné réclament du « secours. » Dans la première rencontre, 7.000 hommes de

(1) C'est-à-dire de gens réputés remonter à une origine non nègre.

2: Monteil FA8 Bambara

Banan-koro et de Mpé-ba-la furent tués, ainsi que le chef Gon-bilé qui les commandait. Da donna alors des instructions spéciales à Salirou, chef de Saro, dont le canton devenait, du fait de ces événements, la frontière du pays de Ségou.

Trois ans après ce premier combat, Da abandonna l'arc.

Tyé-folo (1827-1839). — Tyé-koura, fils de Da, habitait Mpé-ba-la : les esclaves qui l'entouraient décidèrent d'empêcher tout autre que lui de prendre le pouvoir : « C'est le fils de notre maître qui, seul, doit commander », disaient-ils. C'était surtout Nso, le chef des *sofa*, qui s'agitait pour faire triompher cette opinion.

Huit mois durant, les esclaves menèrent joyeuse vie en gaspillant les biens du défunt. Ils avaient interdit de prononcer le nom de Tyé-folo : voire même, le mot Tyé était séditieux.

Un jour, les *sofa* de Ségou-koro et de Ségou-Sikoro firent appeler Tyé-folo, résidant alors à Koké. Il vint tout d'une traite et fut introduit dans la maison de son frère. Il envoya chercher Nso. A son arrivée, celui-ci trouva la porte gardée par 750 *sofa* et, dans les trois pièces d'entrée, il constata que les gardes étaient couchés le ventre à terre et la hache à la main.

Soudain, au milieu de la cour, Tyé-folo lui apparut tout de blanc vêtu, une queue de vache suspendue au poignet et, tout autour de lui, des gens étaient prosternés. Il se glissa parmi les assistants et, en prenant leur attitude, il cria :

— « Dyara ! »

— « C'est toi qui es Dyara, répondit Tyé-folo, puisque « tu commandes depuis huit mois et que tu veux comme « chef le fils de ton maître. »

— « Et oui, s'exclama l'habile coquin, je veux nommer « chef le fils de mon maître et le fils de mon maître c'est « toi, car je n'ai connu d'autre maître que Ma-n-son ».

— « C'est bon, dit Tyé-folo, je te donne 240.000 cauris « pour faire la noce, mais dis-moi où est Tyé-koura ».

— « Je l'ignore, car il s'est enfui ».

Tyé-koura, en effet, voyant la mauvaise tournure des affaires, s'était sauvé et était venu se réfugier auprès du chef Somono, en le priant d'intercéder pour lui. Tyé-folo lui pardonna en disant : « Cet enfant n'est pas coupable,

« la responsabilité incombe aux seuls gens de Ségou, qui « ont voulu nous brouiller pour tirer parti de nos dis- « cordes ».

Jusqu'à sa mort, Tyé-folo continua la guerre contre cheikou Ahmadou Bari.

D'autre part, il s'empara de Tinéni-m-ba, de Ténén-kou.

Il mourut mystérieusement.

Nyéné-m-ba (1839). — Frère de Tyé-folo et résidant à Oïtala, ne garda le commandement que pendant neuf mois.

PÉRIODE D'ANARCHIE

(1840-1848)

La mort de Nyné-m-ba marqua le début d'une période d'anarchie que le Macina voulut mettre à profit pour subjuguer le pays de Ségou : mais le Peul Bakari, fils de Dyon et chef d'une fraction des *Fur-ba Fla-u*, ayant su prendre de l'autorité sur les *ton-dyon'*, tint tête aux envahisseurs qui avaient pour chef un nommé Blissi.

Bakari Dyan tua Blissi (1) et prit quantité de villages, notamment Béléni-n-ko, dont le pillage servit à alimenter les orgies de Ségou.

LES DYARA

(*suite*)

Bén (1848-1849), *dit Kirango Bén.* — Enfin, un frère de Tyé-folo, Bén, résidant à Kirango, fut choisi.

Entre Bén et Nko-n-tyé, père de Nto, éclatèrent quelques dissentiments qui, plus tard, dégénérèrent en une querelle à main armée entre Nto et Kara-moro, fils de Bén. L'origine de cette querelle fut que Nko-n-tyé avait dit à Bén : « Si tu fais telle chose, tu me surpasseras ». Or, cette manière de défi n'étant acceptable qu'entre égaux, Bén, très froissé de cette familiarité, se sépara bruyamment de Nko-n-tyé.

Bén s'étant, un jour, disputé avec un esclave nommé Bougari, celui-ci prit la fuite, poursuivi par Bén, armé

(1) Voir le récit correspondant au Chap. VII.

d'une lance. Bougari cherchait à se mettre sous la protection d'un chef puissant et, ayant rencontré Bakari Dyan, il le pria d'intervenir en sa faveur. Bén, survenant, jeta sa lance : Bakari Dyan fut blessé et l'esclave fut tué.

Bén prit Mourdia.

Il attaqua Kourou-ma, mais fut repoussé. Un marabout conseilla de ne point persister dans les entreprises guerrières : « Si tu recommences, lui dit-il, tu mourras ».

— « Eh bien, dit-il, je mourrai, puisqu'aussi bien je ne saurai survivre à la honte de n'avoir pu prendre ce village » ; il le prit et mourut.

Bén avait commandé pendant huit ans et deux mois.

Kon-maran (1849-1851). — Ce frère de Bén commanda pendant sept ou huit mois.

Démba (1851-1854). — Ce nouveau chef fit la conquête du Birgo, du Wassoulou et du Gana-dougou. Il mourut au bout de trois ans et un mois de commandement.

Touro-koro Mari (1854-1856). — A peine élu par les *ton-dyon'*, ce fils de Ma-n-son partit en guerre et prit le Gamon, province du Wassoulou ; après quoi, il attaqua Dyéïdi Sidibé, chef de Sogoni, et lui enleva 8.000 personnes en deux combats.

Il attaqua Koulou-koro (Koulikoro), pour s'emparer de Bagui Ngolo Dyara, lequel réussit à s'échapper et à gagner le Bélé-dougou.

Les villages de Dyali-ba et de Dya-n-ké-na, en pays mandé, tombèrent aussi en son pouvoir.

Touro-koro Mari se disputa à la fois avec les gens de Ségou et avec son frère Kégué Mari, de Massa-la. Il fit attaquer Massa-la, mais assiégés et assiégeants tirèrent à blanc, et lorsque Touro-koro Mari qui, toute une journée, avait entendu la fusillade, s'étonna de ne point voir de blessés, un esclave lui répondit : « Nous avons assez de « vos guerres fratricides, il faut qu'elles finissent ». L'affaire en resta là.

Un jour, Touro-koro Mari manda son fils Ba-dyi. Il l'habilla des vêtements de Ma-n-son, le fit escorter par toutes les troupes et lui ordonna d'assiéger Ségou. Les gens de Ségou s'alarmèrent de cette fantaisie sans but

2: Monteil FA8 Bambara

apparent. A ce sujet de mécontentement, vint s'ajouter que Touro-koro Mari fit à El Hadj Omar de riches présents et lui confia un de ses fils pour l'élever.

Alors, un jeudi soir, tous les *sofa* quittèrent la maison de Touro-koro Mari : seuls, quarante *bila-koro* demeurèrent. Les fils de Touro-koro Mari, qui jouaient dans le voisinage, mis en défiance par ces préparatifs, se réfugièrent chez les Somono.

Dans la soirée, les esclaves revinrent : ils attachèrent une écharpe au cou de Touro-koro Mari et traînèrent le corps au dehors. Kégué Mari fut appelé et, en sa présence, Touro-koro Mari fut traîné successivement à tous les chemins aboutissant à Ségou et, en dernier lieu, au bois du *Komo*. Là, Kégué Mari lui dit : « Je n'ai pas oublié que « tu m'as fait amarrer en ce lieu, en m'accusant d'adul- « tère avec l'une de tes femmes et que, pour me punir « de ce crime supposé, tu m'as obligé à manger de l'herbe « et des feuilles. Souviens-toi que, ce jour-là, je t'ai crié : « « Même couché par terre, si je peux te toucher de mon « pied, je te jetterai bas. Voici arrivée l'heure de ma ven- « geance : par toi Ségou sera troublé de telle sorte que « jamais la paix n'y reviendra ».

On mit une pierre au cou de Touro-koro Mari et son corps fut jeté au fleuve.

Ali (1856-1861). — Ali, frère de Touro-koro Mari, fut alors mandé en ces termes : « Viens, la clef s'est perdue pendant que nous organisions une petite intrigue ». — « Je ne viendrai pas, fit-il répondre, je sais comment vous avez perdu la clef. » — « Eh bien, dirent-ils, nous avons « tué ton frère parce qu'il voulait nous forcer à devenir « musulmans et qu'il gaspillait les biens de l'Etat en « cadeaux aux marabouts. »

Ali ne connut d'autre adversaire qu'El Hadj Omar. Pour s'opposer à l'invasion des Fouta-n-ké, il se concerta avec le chef du Macina, sans aboutir cependant à une alliance franche et loyale, et ce manque de détermination fut une des causes de leur perte à tous deux.

Après la défaite de son fils, Tata, à Oïta-la, lui-même, Ali, bien que secondé par une armée du Macina, fut vaincu, en 1861, à Tio, en face de Sansanding, et, à la suite de ces victoires, El Hadj Omar entre dans Ségou, le 10 mars 1861. Ali se retira au Macina, d'où il revint avec une armée très importante pour attaquer Ségou : il

2: Monteil FA8 Bambara

fut définitivement vaincu à Kogou et vint alors s'installer à Touna, sur la rive droite du Bani.

Attaqué et vaincu à Touna, Ali se réfugia au Massina, où il fut pris et mis à mort par El Hadj Omar, en 1862.

Les Bambara se donnèrent alors pour chef Kégné Mari, frère d'Ali, qui, de 1862 à 1870, ne cessa de harceler les gens du Fouta. Il était revenu résider à Touna.

De 1870 à 1878, Nyéné-n-ba continua la lutte de partisans de ses prédécesseurs, après avoir fixé sa résidence à Samba-la, non loin de Touna.

Mamourou, qui ne commanda que quelques jours, fut remplacé par Kara-moko, qui n'eut pas de résidence fixe et connut de graves dissentiments de famille. Ne pouvant s'entendre avec ses cousins, Togoma et Ma-n-son, fils de Tyé-folo, il les fit empoisonner, et lui-même périt empoisonné en 1887.

Lorsque, le 6 avril 1890, M. le colonel Archinard entra à Ségou, il fit appeler le successeur de Kara-moko et lui confia le commandement des indigènes, sous la direction d'un résident français, le capitaine Hunderberg ; mais Mari Dyara, qui accepta ce rôle, organisa clandestinement un complot en vue de massacrer le résident et de se débarrasser de notre domination. Cette traîtrise fut punie comme elle le méritait : Mari fut passé par les armes.

Pour occuper la place vacante, il fut fait appel au massa-si Bo-dyan ; mais les vieilles haines rendirent son commandement impossible. L'administration directe, seule, parut dès lors la sauvegarde indispensable de nos intérêts.

SYPNOTIQUE DES CHEFS DU CLAN DU SÉGOU

(1660-1861)

Les Kouloubali

Barama-Ngolo

Soma

fa Siné

Mamari dit Biton
1660-1710

Bakari 1710 — Dé-koro 1711-86 — (Dyon-kolo)

Les Ton-Dyon'

Tonmasa Dembélé
1736-1740

Kanou-ba-nyouma Bari
1740-1744

Kafa-dyougou
1744-1748

Période d'Anarchie
1748-1750

Les Dyara

Ngolo Dyara
1787-1808

Ma-n-son 1787 - 1808 — (Nyana-n-koro)

- Da ..... 1808-[illegible]
- Tyé-folo 1827-1839
- Nyéné-m-ba 1839
- Période d'Anarchie ... 1840-1848
- Bèn 1848-1849
- Kon-Maran 1849-1851
- Démba 1851-1854
- Touro-koro Mari 1854-1856
- Ali 1856-1861

2: Monteil FA8 Bambara

II

HISTOIRE DE L'EMPIRE DU KAARTA

Les descendants de Nya Ngolo

Sounsan (1). — Lorsque Sounsan et les siens eurent passé le Niger, grâce à l'intervention du *poyon*', ils se dirigèrent vers Lamballaré (2). Là, au village de Darigo, Sounsan prit l'hospitalité chez un forgeron, nommé *fa* Siné Dyara, auquel il demanda protection contre la poursuite probable de Barama Ngolo. *Fa* Siné était pauvre, mais on affirme qu'il comprenait le langage des oiseaux ; or, dans l'instant même où il s'entretenait avec Sounsan, un oiseau qui passa lui apprit que, de Sounsan, sortiraient des chefs puissants ; c'est pourquoi il dit à Sounsan : « Je suis pau-
« vre, mais tout ce que je pourrai, je le ferai pour toi et
« pour tes descendants ; en retour, je te demande de t'en-
« gager pour toi et eux : d'abord, à ne jamais tuer ou met
« tre aux fers l'un quelconque des miens ; ensuite, à aban-

(1) Comme nous le verrons, le prénom marque une circonstance de la naissance. Il est de pratique habituelle, lorsque l'enfantement est laborieux, de suspendre une patte de lièvre au flanc de la parturiante, de là le nom de Sounsan (lièvre en bambara). — Péné, usité, ailleurs, a la même étymologie.

A Kounando, Sounsan exerçait, dit-on, le métier de sellier. L'on raconte qu'un jour, il s'en alla en compagnie d'un *kulé* (sorte de menuisier indigène) pour chercher dans la campagne le bois nécessaire à la confection d'une selle. Un moment, les deux compagnons se séparèrent : le *kulé* ayant trouvé du miel se l'ingurgita tout pur et, pris de nausées, le rejeta sur des dalles en pierre qui se trouvaient là, puis, il s'éloigna. Peu après, Sounsan passant au même lieu vit le miel, le recueillit et le but. Au retour, quand il apprit comment le miel s'était trouvé abandonné, il ressentit un grand dégoût et prononça de telles malédictions contre le *kulé* que, depuis, aucun des siens ne peut, sans danger, toucher un *kulé*. Tous les gens de cette caste sont ainsi *tse* (interdits) pour cette branche des Kouloubali.

(2) C'est, en Soninké, le nom de la région arrosée par un marigot (*lamba*, en dialecte local) qui, au sud d'Ouossébougou, prend sa source près de Dougué et se termine dans une mare, à Ouaha. Littéralement, en soninké, Lamballaré = « au bord du marigot, » les Bambara disent, avec la même signification, Kodala. C'était, à l'époque de Sounsan, un petit canton sous l'autorité des Soninké de Darigo, village nommé par les Bambara, Douabougou (le marché) et situé sur l'une des branches du Segabala (des cartes), affluent du Baoulé.

D'après Raffenel (t. I, p. 365), le village soninké s'appelait Baïko, nom qui m'est inconnu et semble résulter d'une audition défectueuse de Darigo ; en tout cas, son identification avec Bammako, proposée par Raffenel, est inacceptable.

2: Monteil FA8 Bambara

« donner, à chaque renouvellement du chef de ta famille, « une femme et un cheval du défunt, au chef de ma « famille. »

Ils prêtèrent serment sur une enclume en cuivre qui fut jetée au fond d'un puits, après quoi *fa* Siné désigna à Sounsan un lieu pour s'établir.

Sounsan vécut encore en étroite alliance avec des Taraoré, dont les descendants actuels sont vers le Diangounté et qui lui donnèrent une femme nommée Dougo (1), dont il eut son fils Massa.

De plus, il s'unit, par le serment du sang, avec un sieur Kassi Konaré (ou Konoré), fugitif de Tamato, dans le Kala, à la suite de discussions familiales (2).

Les Taraoré pratiquaient le pillage à main armée, ils intéressèrent Sounsan et Kassi à leurs opérations ; le butin fait en commun était partagé en trois portions égales.

A cette époque, Massa, le fils de Sounsan, était un tout jeune homme fort, audacieux et brave. Il vivait dans la continuelle compagnie des « jeunes gens » (*kama-len'-u*) de Darigo et, notamment, il ne manquait pas une de leurs razzias ; voire même, il était le plus souvent l'instigateur et le meneur de leurs expéditions. C'est ainsi qu'un jour, il razzia le village de Fallou, où il captura 25 personnes ; pour sa « veine », il choisit un garçon, Siné Taraoré, qui fut son premier esclave.

En temps ordinaire, Massa se livrait à la chasse et ne manquait jamais de répartir son butin entre ses camarades. De plus, à l'exemple de son père, il s'entendait fort bien à confectionner et à réparer les selles ; là, encore, il était très apprécié des jeunes, qui lui répétaient souvent : « Tout ce que tu nous commanderas, nous l'exécuterons, « pour te témoigner combien nous te sommes dévoués. »

Massa rapportait ces propos à son père et le vieux, branlant la tête, lui disait : « Cela n'est que flatterie intéressée. Toutefois, si tu crois tes compagnons sincères,

(1) Suivant une autre version, Dougo aurait été donnée à Sounsan par les Peuls de Massa-la, durant le séjour qu'il fit parmi eux avec son père. Suivant le récit de M. Adam, Dougo était de famille Kotta, mais cela en fait pas obstacle à ce que cette même famille fut également saluée Taraoré, car il est habituel d'emprunter ce nom pour marquer une certaine distinction, en particulier, chez les islamisés.

(2) Kassi est l'ancêtre des Konaré dit *Kala-n-ka-u*, c'est-à-dire originaires du Kala. Raffenel les appelle Khonoré et Kala-ngou, termes empruntés aux Soninké.

2: Monteil FA8 Bambara

« fais-leur prêter serment sur notre idole Nko, enfermée « dans la peau de singe : qu'ils jurent que, le cas échéant, « ils n'hésiteront pas à combattre même leurs parents si « tu l'exiges ; alors, s'ils se parjurent, Nko les tuera. »

Sur Nko, les jeunes gens jurèrent fidélité à Massa et à sa fortune.

Un jour, à leur tête, Massa attaqua Sanou-ba Mamari Dyara, à Fala-da-la, près de Niamala, canton de Lamballaré. L'expédition ramena dix-huit esclaves, sur lesquels Massa préleva, pour sa « veine », le nommé Ngolo Dyan-Koro-ba Dembélé.

Sounsan se trouvait mal à l'aise, lui, étranger, dans le village soninké de Darigo et, un jour, il confia à *fa* Siné : « Je suis décidé à aller m'établir, avec les miens, au lieu « dit Tomo-na (1) et je vais y faire construire une habita- « tion. »

Les jeunes gens vinrent se joindre à Massa pour ces travaux qui, commencés sur des bases assez incertaines, prirent bien vite une autre tournure. Prétextant l'abondance de la récolte, Massa n'eut pas de peine à démontrer à ses amis qu'il devenait urgent pour leur *ton*' d'avoir un refuge sûr, pour abriter leurs biens : « Car, ajouta-t-il, les « gens que nous allons piller sont susceptibles de s'unir « pour nous attaquer et, alors, comment leur résister. »

C'est ainsi que sur les conseils du vieux Sounsan, son père, Massa édifia une haute et forte palissade, bordée d'un fossé profond et enfermant un réduit quasi-inexpugnable. Ce lieu habité fut appelé Sinsa-ro (litt. dans la palissade) et aussi Sounsan-na (litt. chez Sounsan) (2).

Un jour, arriva de Kong une caravane de 740 esclaves, porteurs de fusils et de poudre ; conduits par des marka commerçants, ces esclaves étaient accouplés deux par deux à l'aide d'une corde enserrant le cou. Les convoyeurs avaient pour habitude, à l'étape, de confier les esclaves au chef de village, tandis qu'eux-mêmes demeuraient hors des murs et gardaient leurs autres marchandises. Allant à Darigo, la caravane fit étape à Sounsan-na.

Sounsan, vieux et vivant très retiré, s'en remit à Massa

(1) Tomonda, des cartes.

(2) La tradition rapportée par Raffenel l'appelle Kénédougou (t. I, page 366).

du soin d'héberger ces passagers. Massa invita les chefs de la caravane à enfermer leurs esclaves dans le réduit, avec lui-même pour les surveiller, tandis que trois d'entre eux feraient bonne garde à la porte. Ils acceptèrent cette combinaison.

Dans la nuit, l'un des esclaves, nommé Sandyan Konaré, s'approcha de Massa et lui dit : « Toi et nous « sommes de même race, tandis que nous ne comprenons « pas ces gens qui nous mènent. Si tu consens à nous « délivrer, nous deviendrons tes esclaves et te suivrons « où tu voudras. » Tout d'abord, Massa refusa. Puis, sur les instances de Sandyan, il s'en vint prendre conseil du vieux Sounsan.

Celui-ci dit : « Mon fils, il faut profiter de l'occasion, « la fortune ne sert que les audacieux. Pour t'assurer des « intentions vraies de tous ces gens-là, fais-leur prêter « serment sur notre idole Nko et, s'ils jurent, agis pour « le mieux. »

Sandyan et ses compagnons jurèrent.

Pour ne pas compromettre l'entreprise, Massa n'en délivra que trois qu'il munit de pilons, à l'aide desquels ils assommèrent les gardiens. Alors, Massa, ayant délivré tous les autres, monta sur le haut du réduit et cria aux gens de Darigo que les esclaves, révoltés, avaient assassinés leurs maîtres. Les caravaniers installés au dehors, pris de terreur, se sauvèrent en abandonnant tout ce qu'ils possédaient : Massa fit mettre en sûreté les fusils et la poudre.

A la suite de ces événements, Massa envoya Mori-ba, fils de *fa* Siné, demander à son vieux père s'il convenait de remettre, aux gens de Darigo, les esclaves. « Non, « répondit *fa* Siné, que Massa garde les esclaves, je lui « fournirai des balles pour résister aux gens de Darigo. »

D'autre part, conformément aux indications de son père, Massa convoqua les jeunes gens et leur exposa, sans réticence, ce qui s'était passé. « Oblige-les à prendre « parti, dit le vieux ; s'ils refusent de faire cause com- « mune avec toi, Nko les tuera à cause de leur serment. « Si, au contraire, ils approuvent ta conduite, nous gar- « derons les esclaves ».

Les jeunes gens adhérèrent entièrement aux décisions de Massa et se déclarèrent prêts à lui obéir. Massa s'adressa alors aux esclaves et leur dit : « Si vous refusez de m'obéir, je vais vous rendre à vos maîtres ; si vous me

2: Monteil FA8 Bambara

« suivez, nous allons faire la guerre. » (1). Ils renouvelèrent leur serment d'obéissance.

Dès lors, conscient de sa force, Massa fit savoir aux gens de Darigo qu'il ne rendrait pas les esclaves. Les gens de Darigo se préparèrent, alors, à l'attaquer (2).

A cette époque, arriva Kassoum Konaré, ancêtre des *Usoubi-la-ka* ; à la tête d'une forte troupe, il venait demander en mariage Sata, la fille unique de Massa. Celui-ci consentit au mariage et joignit le contingent de son gendre à ses guerriers.

Le vieux Sounsan, sentant sa fin prochaine, implora Allah, disant : « Si, de la lutte imminente, doit sortir la « puissance de mon fils, que je meure dès maintenant ; « sinon, que je vive encore dix ans. » Trois jours après, le vieux était mort.

MASSA ET SES DESCENDANTS (MASSA-SI-OU) (3)

Massa (1670-1690). — Pour combattre Massa, les Marka de Darigo convoquèrent les Bambara qui étaient

(1) Plus exactement, du pillage à main armée.

(2) Cette affaire des captifs transformés en guerriers est également indiquée, comme base de la fondation de l'empire du Kaarta, par Raffenel. D'autres traditions la placent sous Séba-Mana (Trad. et lég., Delafosse) ; d'autres, sous Dédé-koro (Trad. et lég., Delafosse). Il est probable que c'était, en ce temps-là, un moyen couramment employé par les aventuriers pour se constituer une bande de pillards.

(3) « Les traditions indigènes font souvent de Sonnsa et de Sounsa-« Massa un même personnage, auquel elles donnent le titre de *massa* ou « *mansa* qui signifie roi, en banmana ; c'est ainsi que le mot *massa-si* ou « *mansa-si* doit être interprété comme signifiant « descendance de roi » et « non pas « descendance d'un nommé Massa » (Delafosse, *in* Traditions Historiques..., p. 52, note 4).

« Les Kouloubali, issus de Niangolo, frère aîné de Baramangolo, « avaient pris l'étiquette de Massa-si (descendants de roi) parce qu'ils « représentaient la branche aînée ».

Cette interprétation ne correspond évidemment pas au texte ci-dessus. Il m'a été maintes fois affirmé par les traditionnistes indigènes que Massa-si signifierait « descendant d'un nommé Massa ». Il pourrait se faire que Sounsan-Massa fut un nom double concernant un personnage unique, ainsi que cela s'est produit précisément pour certains chefs Massa-si, tels . Seba-Mana, Gran-Forokoro, Massa-Bakari. L'identité de personne étant admise ne fera pas obstacle à ce que Massa-si signifie descendant de Massa, par abréviation de Soun-san-Massa, puisque nous avons des expressions analogues : Biton-si, Ngolo-si pour désigner les descendants de Mamari-Biton Kouloubali et Ngolo Dyara. Il est vrai que Massa-si, composé de Massa = roi, peut désigner toute lignée royale, mais il est à remarquer que chez les Bambara qui nous occupent, l'expression Massa-si s'emploie exclusivement pour la lignée royale de Kaarta.

2: Monteil FA8 Bambara

sous leur autorité et dont les principaux chefs étaient : Tonnéguéla Mari-dyan Dembélé ; Konikoni Tiénégué Dyara ; Tiéma Dyara ; Sanou-ba Mamari Dyara, de Fala-da-la.

L'investissement de Sounsan-na commença ; grâce aux précautions prises, Massa pu résister de longs mois, en faisant de nombreuses sorties contre les assaillants.

Cependant le succès ne se prononçait ni d'un côté ni de l'autre lorsque, le onzième mois, Massa parvint à s'échapper pendant la nuit. Suivi des plus audacieux de ses gens, il tomba sur le village de Mari-dyan Dembélé, le mit à sac et, chargé de butin, réussit à réintégrer son *tata*. Le lendemain, il parut sur la terrasse la plus élevée et interpella Mari-dyan en lui montrant sa femme favorite et sa plus belle blouse brodée.

Une telle audace fit réfléchir les autres chefs ; chacun pensa que le sort de Mari-dyan pourait lui être réservé : alors, les chefs bambara tinrent conseil ; mais au moment où l'assemblée allait délibérer, l'un des assistants, Sanou-ba Mamari Dyara, se retira en disant qu'il ne voulait pas faire partie d'un conciliabule auquel un borgne prenait part, parce qu'il ne pouvait en résulter qu'une catastrophe. Il faisait, ainsi, allusion à Konikoni Tiénégué Dyara qui, en effet, n'avait qu'un œil.

Fâcheusement impressionnés par ces circonstances, les coalisés se séparèrent pour rentrer chacun chez soi et Massa se trouva délivré. Toutefois, à l'instigation des Marka, les chefs bambara s'efforcèrent à créer des embarras à Massa. Ils envoyèrent à Ségou prévenir les descendants de Barama-Ngolo de la présence, chez eux, des fugitifs en vain recherchés par leur ancêtre, s'offrant à seconder toute entreprise contre eux (1).

Béni Fali-Sékolo (1690-1700). — Très avancé en âge, Massa abandonna le commandement effectif à son fils Beni Fali dit Sékolo, fort et valeureux comme lui-même, qui continua les pratiques peternelles du pillage à main armée, avec l'assistance de ses nombreux frères, dont les plus connus furent : Gran dit Foro-koro ; Séba dit Mana ; Tyema, fils de Nya-bilé ; Bo, fils de Déni-ba ; Massa dit

(1) Massa aurait eu 67 garçons et 76 filles. Il posa en principe l'exogamie : « Personne n'épousera mes filles à moins qu'il n'habite dans la ville. » Puis, il enjoignit à ses enfants de ne jamais se marier entre hommes et femmes du clan des Massa-si. (Tra. et lég. Delafosse, p. 58.)

Bakari ; Séri-ba et Allahi, qui étaient jumeaux ; Mo-siré-bilé.

Gran dit Foro-koro (1700-1709). — D'aucuns racontent que les intrigues des Soninké et des gens du Niamala déterminèrent le *fama* de Ségou, Mamari dit Biton Kouloubali, à attaquer les Massa-si ; après un investissement qui dura trois ans, Sounsan-na dut capituler ; Foro-koro fut pris et emmené prisonnier à Ségou, où il fut mis à mort. Son crâne (1) fut conservé comme talisman par Biton.

D'autres, plus explicites, indiquent pourquoi et comment eurent lieu l'attaque et la destruction de Sounsan-na. Mamari dit Biton Kouloubali, *fama* de Ségou, avait donné sa fille, *ba* (2) Sana, en mariage à Sana-ba Mamari (3) Kouloubali, de Mourdia. Lorsque le cortège nuptial, qui conduisait *ba* Sana à son futur époux, arriva à Damfa, il fut rencontré par Foro-koro. Celui-ci s'éprit tout à coup de *ba* Sana en la voyant ; il l'enleva de vive force à son entourage et en fit sa femme.

Ce fut pour venger cet affront que Biton attaqua Sounsan-na. On raconta que pour préparer sa victoire, il usa d'artifices magiques : il envoya à Foro-koro une blouse (*dloki*) sur laquelle il avait prononcé des paroles de malédiction, en même temps qu'il la traversait en tous sens avec une aiguille et qu'un marabout procédait aux rites requis. Un dioula fut chargé de faire endosser ce fatal vêtement à Foro-koro. Ce dioula se rendit à Sounsan-na, un jour de marché ; il s'installa sur la place publique à côté d'un marchand de bière (*dlo*) très achalandé. Foro-koro, pris de boisson, ayant aperçu ce luxueux *dloki*, en demanda le prix, qui était de dix esclaves. Alors qu'il avait fait reculer d'autres acheteurs, ce prix excita, au contraire, la vanité de Foro-koro, qui l'accepta et revêtit tout aussitôt le *dloki* pour se pavaner. Le *dioula* ayant atteint son but, se soucia peu d'attendre le paiement de son dû ; redoutant les suites de l'affaire, il s'enfuit.

Le lendemain, Foro-koro, dégrisé, trouvant excessif le

(1) De ce crâne, Mamari fit une sorte de coffret pour enfermer ses philtres, amulettes... C'était le couronnement de ses artifices magiques.

(2) Le mot *ba*, qui signifie littéralement « mère », est ici un titre de déférence.

(3) Sana-ba Mamari, signifie Mamari, fils de la femme nommée Sana-ba.

prix qu'il avait accepté de payer pour le dloki, fit rechercher le *dioula* et, mis en éveil par son départ précipité, redoutant quelque maléfice, il laissa le magnifique *dloki* de côté. Il était trop tard, le maléfice opéra.

Foro-koro ne dut d'avoir la vie sauve qu'à sa femme *ba* Sana qui, très éprise de lui, s'interposa pour empêcher la colère paternelle de suivre son cours. Mais les gens de Biton s'ingénièrent à satisfaire la haine de leur maître, en prenant en défaut la vigilance de *ba* Sana. Ils marquèrent Foro-koro du tatouage spécial aux esclaves du *fama* de Ségou et, un jour que *ba* Sana s'était momentanément absentée, ils se saisirent de Foro-koro, le traînèrent dans la brousse, le mirent à mort et abandonnèrent son cadavre après lui avoir coupé la tête.

Ba Sana éprouva, dit-on, un grand chagrin de la mort de son mari et, ne voulant plus demeurer dans le voisinage de son père, elle quitta Ségou-koro avec tous ses esclaves. Elle s'installa en un lieu dénommé, à cause d'elle, *ba* Sana-bougou, dont on a fait Ségou-bougou.

Séba dit Mana (1709-1760). — La destruction de Sounsan-na obligea les Massa-si survivants et les fidèles qui leur restaient à chercher un refuge, contre la haine implacable de Biton, soit dans le Bélédougou, soit dans le Kaarta-binné (1), ou le Foula-dougou.

Parmi ces fugitifs se trouvaient trois fils de Massa : Séba dit Mana ; Bo, fils de Deni-ba ; Massa dit Bakari ; sa fille Sata ; ses quatre petits fils : Bo, fils de Sira ; Bo, fils de Moussou-koura ; Ntin ou Ntèn ou Ntégué-koro et Sarhaba.

A cette époque le Kingui était au pouvoir des Diawara et dominait tous les cantons environnants ; mais une grave scission existait dans la famille Diawara : deux partis, irréductiblement hostiles l'un à l'autre, s'y disputaient le pouvoir, celui dit des Sagoné et celui dit des Dabo-la. Le parti Dabo-la exerçait alors le commandement avec Diara pour capitale. Tourougoumbé était la

(1) Dans le Kaarta-binné, ils avaient pris l'hospitalité chez le chef de ce pays nommé Soroko Diouné. Ils s'établirent là, cultivèrent des champs, acquirent de la fortune, puis construisirent une enceinte fortifiée. Alors, une caravane de 120 esclaves, conduite par des gens du Fouta, étant venue à passer, les Massa-si l'hébergèrent sur l'ordre de Soroko Diouné. Ils aidèrent ou provoquèrent la révolte de ces esclaves avec lesquels ils prêtèrent serment d'alliance sur la base de l'égalité, mais avec prééminence des Massa-si et droit d'interminage. (Trad. et lég., pp. 54-55).

place forte des Sagoné. Nioro avait pour chef le *dyawando*, Bilali et le Khagna-rémmé, Mansa Khagna.

En vue de s'assurer un concours qu'ils estimaient précieux, les Diawara Sagoné envoyèrent aux Massa-si un émissaire, le nommé Dia Doumbé Diawara.

Les devins avaient prédit que si, à l'arrivée de Dia Doumbé auprès des Massa-si, le premier né était un garçon, ce serait un indice que la puissance Massa-si ne subissait qu'une éclipse passagère ; dans le cas contraire, la ruine des Massa-si pourrait être tenue pour irrémédiable. Or, au moment où Dia-Doumbé saluait Séba Mana, on vint annoncer à ce chef qu'une femme, nommée Ba-koro, était accouchée d'un enfant mâle, procréé par Sira Bo : cet enfant fut connu sous le nom de Ba-koro Tiéma.

Dia Doumbé s'acquitta de sa mission en conseillant à Séba Mana d'envoyer un peu d'or à Mansa Khagna et à Souroukou Diani (1) pour obtenir leur neutralité, pendant qu'il attaquerait Markha-na, village Dabo-la dans lequel, affirmait Dia Doumbé, les Massa-si trouveraient d'abondantes ressources.

Séba Mana suivit cet avis et enleva sans peine Makha-na.

Après ce succès, Séba Mana avait décidé de venir s'établir à Léé, mais Mansa Khagna, mis en goût par l'or qu'il avait reçu des Massa-si, pensa que s'il les exterminait, il ferait un riche butin : il vint dans cette intention leur barrer la route à Léwa.

Séba Mana fut vainqueur et, sur les 110 fils aînés qui, selon l'usage, montaient des chevaux blancs, il en tua 98.

Il continua sa route et vint s'établir à Guidioumé Makha-na, dans les environs de la montagne de Goumbouro, où se voit encore une noce pétrifiée (2). Là il accepta, par l'intermédiaire de Dia Doumbé, la soumission de Mansa Khagna.

Par marque de haute déférence, les Massa-si reçurent alors : de Mansa Khagna, deux chevaux ; des Diawara-Sagoné, deux chevaux ; de Souroukou Diani, du mil ; du *dyawando* Bilali, des bœufs ; des Diarisso, des poulets ; des Marka, des bandes de toile indigène. Plus tard, lors de la

(1) Dénommé par d'autres traditionnistes, Soroko Diouné était chef du Kaarta-binné.

(2) La légende de la noce pétrifiée est rapportée par Raffenel, tome 1 pp. 219-220.

restauration de leur puissance, les Massa-si imposèrent ces mêmes cadeaux à titre de tribut (1).

Séba Mana s'établit enfin à Léé. Trois fois, il y fut attaqué par les gens du Khasso et trois fois il résista victorieusement, mais sa situation n'en était pas moins des plus précaires. Pour y remédier, Déni-ba Bo (2) se mit en gage chez Suley, chef des Dénianké, pour 67 chevaux. Son griot Souleyman l'accompagna.

Déni-ba Bo tira sa subsistance de la chasse, dont il remettait le produit à une femme de caste *mabo* qui s'était attachée à sa fortune. Certain jour, cette femme lui confia qu'elle était unie à un génie, qui prenait le plus souvent l'apparence d'un cheval, petit et difforme ; elle lui présenta ce cheval, nommé Kori, et elle recommanda à Kori de veiller sur Déni-ba Bo.

Il advint qu'un jour, les Maures enlevèrent les troupeaux des Dénianké. A cette nouvelle, le tambour de guerre (*tabala*) réunit tous les hommes qui, sans perdre de temps, s'élancèrent sur les traces des ravisseurs. A ce moment, Déni-ba Bo était à la chasse ; quand il revint, mis au courant de l'événement, il demanda à Suley Ndyaye (3) de rejoindre les poursuivants. Suley accepta et lui permit de faire choix d'un cheval. Déni-ba Bo choisit Kori et, malgré que l'on se gaussât de lui, il partit monté sur sa vilaine petite bête.

Chemin faisant, Kori dit : « Nous allons rencontrer nos « guerriers battus par les Maures, ils voudront te faire « retourner, mais ne les écoute pas. Ordonne à ton griot « de suivre la trace des bœufs et marche jusqu'au campe- « ment des Maures ; là, tu enverras ton griot à l'opposé « du point où tu te trouveras et, à un signal convenu, « tirez l'un et l'autre des coups de fusil : les Maures se « croiront cernés et se sauveront. »

(1) « A une époque qui semble antérieure à Séba Mana, les Massa-si « quittèrent le Kaarta pour aller au village de Guémou où on les redou- « tait « : les Dyawara leur donnèrent en cadeau sept jolies femmes et sept « chevaux de race ; les Dyawando, trois belles génisses ; les Touré, des « grains et des poules. Ensuite, ils vinrent dans le Guidioumé avec, à leur « tête, Séba-Mana : les gens du Guidioumé leur donnèrent 2.000 mesures « de grain ; ceux du Diafounou, un cheval de race et 500 mesures de « grain. Ensuite, ils allèrent à Mounia (Diafounou) au nord de Koniakari, « et entrèrent en guerre avec les gens du Khasso. » (Trad. et lég., p. 55).

(2) Dans la version rapportée par M. Delafosse, ce serait un certain Mansa Bakari (peut-être Massa Bakari) qui aurait été envoyé au Fouta avec de l'or pour en ramener une armée de secours.

(3) Chef des Denianké.

Les choses se passèrent comme Kori l'avait prédit : sur le chemin, les guerriers s'efforcèrent à déterminer Déni-ba Bo à rétrograder, mais il résista et, arrivé au camp des Maures, mit à exécution le stratagème imaginé par Kori. Le succès fut complet et les Maures s'étant enfui, Déni-ba Bo rassembla facilement les troupeaux volés, qu'il reconduisit au village.

En récompense de ce brillant fait d'armes, les femmes des Dénianké décidèrent de racheter Déni-ba Bo et offrirent, dans ce but, tous leurs bijoux. Mais Suley refusa, il préféra libérer son captif pour dette en lui demandant en retour de se lier par le serment du sang ; il l'autorisa, en outre, à prendre dans ses biens ce qui lui conviendrait : à l'instigation de la femme *mabo*, Déni-bo Bo demanda son ami Kori et les insignes royaux consistant en un pantalon, une blouse, un bonnet et un turban rouges, et une hache en cuivre.

Devenu libre, Déni-ba Bo partit aussitôt pour rejoindre son frère Séba Mana, qu'il trouva encore tout ému dela rencontre qu'il avait eue le matin même avec les Khassonké, dont la colonne comptait 60 « pieds ». Montant à cheval, Séba Mana voulut montrer à son frère le champ de bataille. Arrivés à un petit ruisseau, les chevaux franchirent facilement cet obstacle, mais Séba Mana, qui était très corpulent, se blessa contre le pommeau de la selle ; secouru aussitôt par Béni-ba Bo, il put regagner son logis mais tomba gravement malade et mourut trois mois après (1).

Déni-ba Bo (1760-1780). — L'armée des Massa-si était encore bien faible, puisqu'au lieu de 4 « pieds » elle n'en comptait alors que 2 ; cependant, Déni-ba Bo résolut de regagné le pays de ses pères : « J'entends, disait-il, m'affranchir des *n ti de* et des *n kho le* (2). » Il fit piler des cauris, en saupoudra le corps de Séba Mana, qu'il fit placer

(1) Séba Mana avait établi une méthode spéciale d'entraînement physique pour les jeunes garçons massa-si. Depuis l'époque du sevrage jusque vers l'âge de douze ans, ils étaient élevés à part, soumis à un régime alimentaire abondant, surtout en viande, qu'ils mangeaint à moitié crue. Ils s'entrainaient à la lutte. Des esclaves les baignaient matin et soir. A l'âge de douze ans, chacun recevait du *fama* : un vêtement complet, un cheval de race, un harnachement et un palefrenier ; il retournait alors chez son père et se trouvait ainsi prêt à grossir, le cas échéant, les rangs des recrues militaires.

(2) *N ti de* signifie « je dis » en soninké, et *n kho le* en est l'équivalent khassonké : Déni-ba Bo voulait donc dire qu'il entendait s'affranchir des Soninké et des Khassonké.

dans une peau de bœuf et mettre sur un brancard. Il partit et parvint ainsi à Guémou, où il fit procéder à l'enterrement de Séba Mana.

Puis il marcha contre les Bambara du Niamala (environs de Mourdia) et, les ayant battus, il poursuivit une vigoureuse offensive contre tous les ennemis de sa famille : à Djigué, il s'attaqua à Tiéma Dembélé, qui revenait d'une colonne contre Ségou : il prit Djigué et tua Tiéma. Il se retourna, alors, contre son oncle Sama Kouloubali et le tua à Kolo. En trois ans, il prit et pilla 60 villages : dans chaque village, il épuisait les victuailles, réduisait la population en captivité et circoncisait les jeunes gens, qu'il incorporait ensuite à son armée.

Comme ses prédécesseurs, il guerroya contre les Khassonké : il mit le siège devant leur capitale, Koniakari, mais il fut vaincu. Ne voulant pas subir une défaite inutile, il résolut de se faire tuer afin que les siens puissent réaliser la prophétie qui affirmait que le pays où il mourrait tomberait sous la domination massa-si. Ayant enlevé la selle de son cheval, il la posa à terre et s'y assit, dans l'attente que les premiers Khassonké qui l'apercevraient ne manqueraient pas de le mettre à mort. Il fut découvert par trois cordonniers, qui le conduisirent à Demba Séga, chef des Khassonké.

Celui-ci, connaissant la prophétie, ne voulait pas mettre à mort le prisonnier ; il le confia à ses familiers. Mais Madi, fils de Demba Séga, de concert avec les Diawara Dabola et des Bambara du Niamala, le tua clandestinement.

Il avait régné vingt ans.

Sira Bo (1780-1789). — Il fixa sa résidence à Guémou (au sud-ouest de Nioro) et continua à poursuivre le rétablissement de l'hégémonie massa-si.

Durant ses neuf ans de commandement, il fit de fructueuses opérations de guerre : il prit Kita, le pays du Ba-fing, celui de Ménen et maintint, avec des chances diverses, la lutte contre le Khasso. Il s'empara d'une partie du Bélédougou, occupa le Guidioumé et le Bakhounou.

Déssé-koro (1789-1802). — Suivant une tradition, Déssé aurait été capturé en même temps que Foro-koro et emmené, avec lui, à Ségou, où il aurait été marqué du

tatouage (1) spécial aux esclaves des Kouloubali du Ségou. A la mort de Séba Mana, le commandement revenait, normalement, à Déssé, mais en raison de l'incertitude de son existence, le pouvoir fut offert à Sira Bo. D'abord, Sira Bo refusa, puis comme son frère Mo-siré prêta serment que, même au cas de retour de Déssé, le pouvoir ne lui serait pas retiré, Sira Bo accepta. Quand il revint dix ans après, Déssé, respectueux de la parole donnée par Mo-siré, attendit la mort de Sira Bo pour prendre le commandement.

Quoi qu'il en soit, à la faveur des querelles intestines qui agitèrent le pays de Ségou à la mort de Ngolo Dyara, Déssé s'empara de Niamina et l'on dit qu'une petite forêt de baobabs surgit ultérieurement à l'endroit où ses troupes campèrent.

Ma-n-son, délivré de ses plus graves préoccupations par sa victoire sur Nyana-n-koro, impatient de venger la prise de Niamina (2), se tourna contre Déssé. Il vint mettre le siège devant Guémou (3), le 22 février 1796, comme nous l'apprend Mungo Park. Déssé s'enfuit par Dioka sur Tango.

Après avoir pillé et détruit Guémou, Ma-n-son vint atta-

(1) Ce tatouage bien connu consiste en trois entailles qui vont, de chaque côté de la figure, depuis la tempe jusqu'au maxillaire inférieur, en passant devant l'oreille.

(2) Ce qui se passa entre Déssé et les gens de Ségou demeure très confus. Certains racontent que, sollicité par Nyana-n-koro, Déssé vint à Niamina et mit à son concours, comme première condition, que le crâne de Forokoro lui serait rendu. En possession de cette relique, il s'en retourna au Kaarta, promettant de revenir en temps opportun. En effet, il revint, campa en face de Ségou, après la défaite et la mort de Nyana-n-koro, et fit comprendre à Ma-n-son que lui, Ma-n-son, lui était redevable, à lui Déssé, de son succès en raison de son abstention à porter secours à Nyana-n-koro.

Alors, Ma-n-son aurait envoyé à Déssé un défi. Un messager de Ma-n-son se serait présenté à Déssé porteur d'une houe (*daba*), d'une entrave et d'un mors, en lui disant de choisir. Suivant ce symbolisme, s'il retenait la houe : Déssé déclarait renoncer aux entreprises de guerre ; en acceptant l'entrave, il se soumettait à l'autorité de Ma-n-son ; enfin, s'il gardait le mors, il affirmait sa volonté de continuer son entreprise de domination. Et Déssé choisit le mors, ce qui provoqua l'attaque de Guémou par Manson.

(3) Suivant une autre tradition, il se borna à piller le Bélédougou, tandis que dans le même temps, un de ses frères ravageait la rive gauche du Niger, de Niamina à Bammako, après quoi Ma-n-son rentra à Ségou.

Ce fut une nouvelle affaire qui opposa de nouveau Déssé et Ma-n-son. Un village bambara de la rive gauche protégé par les gens de Ségou, eut ses bœufs enlevés par les Maures. Ces bœufs furent vendus à des gens de Kaarta, auxquels les pillés les réclamèrent en vain. Déssé mis en cause, soutint ses gens et Ma'n-son, ayant agit pareillement pour ses sujets, porta la guerre dans le Kaarta.

quer Tango ; Dessé s'enfuit de nouveau et vint se fortifier à Guidingouma, dans le Guidimaka. Ma-n-son cerna la place, espérant la prendre par la famine, mais le temps passa sans que ce but put être atteint et, sentant venir la lassitude, mauvaise conseillère pour ses troupes mal ravitaillées, il fit appel à Ali, chef des Oulad Mbarek. Ali ne bougea pas. Alors, Ma-n-son se tourna contre cet auxiliaire récalcitrant, il marcha sur Diara ; mais, en route, ayant appris, à Nioro, le départ des Oulad Mbarek pour le Nord, il renonça à les poursuivre et revint à Ségou.

Délivré de son ennemi, Déssé revint à Guémou et, comme cette cité était détruite, il s'installa non loin, à Dioka, qu'il fortifia. Peu après, une importante colonne d'esclaves étant survenue, il agit envers les caravaniers comme avait agi autrefois son grand-père Massa et se trouva de la sorte à la tête d'une nouvelle bande de pillards, que ses fidèles encadrèrent.

Il poursuivit ses incursions dans les pays voisins jusqu'à sa mort.

Ntin-Koro (1802-1811). — Au cours de ses neufs années de commandement, ce nouveau chef des Massa-si porta tout son effort contre les Kagoro, qu'il subjugua ; il fit aussi quelques razzias heureuses dans le Bambouc.

Sara-ba (1811-1815). — Passa ses quatre années de commandement en pillage dans le Bélédougou, le Birgo et le Mandé.

Moussou-koura Bo (1815-1818). — Fut l'ennemi implacable des Khassonké, ce qui lui valut le surnom de *Fula-fo Bo* (*Bo*, tueur de Peuls). Grâce aux intrigues de Kombossé Saféré, chef du Séro, il fut le maître de la situation. Après avoir pris Koniakari et chassé les chefs du Khasso, il se trouva souverain du Khasso de la rive droite, dont il confia le commandement à l'un de ses esclaves nommé Fa-digui.

Bo-dyan Mori-ba (1818-1885). — Fixa sa résidence à Yelimané.

Après avoir ramené Fa-digui à l'obéissance, il razzia, de concert avec le chef du Bondou, les villages du Gadiaga, du Damga, du Saloum, du Bambouc. Il se trouva ainsi amené à faire la paix avec le chef du Khasso, qui était l'allié de celui du Bondou.

Nyaralen Gran (1835-1844). — Nous n'avons aucun détail sur ce règne de neuf ans.

Mamari kan-dyan (1844-1854). — Quitta Yélimané pour Khondié, puis s'installa à Nioro. Il commandait les Massa-si quand survint El Hadj Omar. Antérieurement à cette arrivée, il avait chassé les Diawara de Nioro, où il s'était installé ; mais il avait dû guerroyer sept années durant contre ces mêmes Diawara et son autorité paraissait enfin assurée quand survint le prophète foutanké. Il ne put lui tenir tête, il tomba entre ses mains et eut d'abord la vie sauve, mais fut ensuite mis à mort, ainsi qu'il sera rapporté plus loin (voir à l'*Islam*).

Les Massa-si, qui échappèrent à El Hadj Omar, se réfugièrent à Bangassi (Foula-dougou), où ils s'établirent sous le commandement de leur chef, Diringa Mori, qui mourut seize ans après.

Sous Bousseï, qui succéda à Diringa Mori, les Massa-si se partagèrent en deux fractions : l'une s'établit à Gué mou-koura (Kaarta-binné) ; l'autre émigra à Diani (Gadiaga).

A la mort de Bousseï, nouvelles émigrations : Modi Siré, fils de Gran, s'établit d'abord à Fata-fin, puis à Félé-ba, villages proches de Badoumké ; une autre fraction gagne le Bondou et s'installe au village de Kidira.

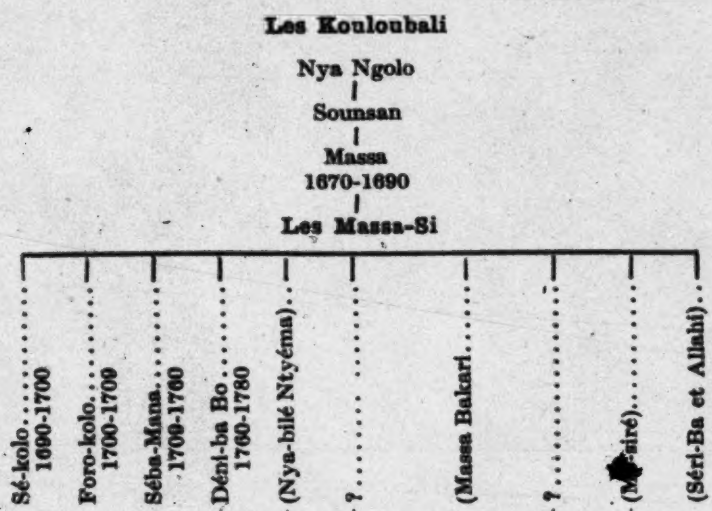
Dama, successeur de Bousseï, abandonna Kidira, vint à Goré, près Daramané, puis à Guémou, au sud de Diani (Gadiaga) : là, il répartit les Massa-si en sept villages : Guémou, Dyidyan, Dyané-khassé, Taroutallah, Madi-na, Nyaralén Dyogou, Moussa Makhana.

Après la prise de Nioro par les Français, Dama, qui s'était toujours montré l'adversaire des « gens du Fouta », fut appelé dans le Kaarta par le colonel Archinard. Il s'établit à Farabougou et y mourut. A la prise de Ségou par les Français, Bo-dyan, fils de Dama, fut choisi par nous pour commander à Ségou.

Dama eut pour successeur, à la tête des Massa-si, Allahi, qui ne commanda que pendant neuf mois et eut pour successeurs Mori-ba, puis Gossi ; ce dernier quitta Fara-bougou pour Lambé, puis Diabé.

2: Monteil FA8 Bambara

SYPNOTIQUE DES CHEFS DU CLAN DU KAARTA



CHAPITRE II [p.119]

Les Concepts

1. Croyances

Tout comme nous-mêmes, le Bambara a la perception de la vie intérieure et il la traduit dans son langage par des expressions imagées qui localisent, en quelque sorte, ses sensations.

L'œil, dont le cristal reflète tout ce qui se passe autour de nous, est, pour le Bambara, comme le miroir de la vie intérieure : être triste, *nye na-fin*, c'est avoir l'œil sombre; être gai, *nye na-dye*, c'est avoir l'œil clair ; être abattu, *nye na-koro* : c'est avoir l'œil vieilli.

La tête est le siège de la décision, de la volonté, de l'orgueil. Etre actif, *kun' kene*, c'est avoir la tête ardente ; être tenace, *kun' gwele*, c'est avoir la tête dure.

Dans le cœur est concentré toute la vie affective : celui qui a de bons sentiments, *a son'ka nyi* : son cœur est bon ; celui qui est méchant, *a son' ka dyugu* : son cœur est mauvais ; plus généralement, tout ce qui agit en nous, c'est le dedans (*kono*), *a be n-kono* littéralement ; « c'est en moi » signifie : je pense, j'ai l'intention de...

Il est remarquable que la vie réside plus spécialement dans deux organes, le cœur et le foie, car le serment solennel, chez les Bambara, comporte toujours la phrase : *i ka n son' ni m bien' ta* : « prends mon cœur et mon foie », pour dire : détruis-moi, anéantis-moi en m'enlevant ces deux nœuds de vie.

A ces expressions imagées, qui ont des analogies dans

2: Monteil FA8 Bambara

toutes les langues, se joignent des termes abstraits servant à exprimer tout ce que nous résumons dans les mots « vie », « âme » : en bambara, *ni* c'est la vie physique, caractérisée par le souffle respiratoire (*ni*), qui commence et finit avec elle ; *dusu*, c'est la vie affective, ou morale ; *si*, c'est la durée (durer dans le sens de vivre, et aussi de devenir).

Le Bambara ne conçoit pas l'ombre projetée par le corps comme due à une interception de la lumière par ce corps : il la considère comme un fluide émané du corps lui-même et qui se manifeste tant par cette ombre, que l'on observe au soleil ou à une vive clarté, que par l'image qui surgit lorsque le corps est placé devant une surface réfléchissante. Ce fluide, c'est le *dya*.

Le *dya* jouit de la faculté d'abandonner le corps endormi pour aller vagabonder où bon lui semble et le spectacle de ses divagations, dont le corps demeure témoin, constitue le rêve (*sugo*). Le rêve est une manière de réalité, c'est une forme de la vie propre du *dya* dans la compagnie des *dya* ses semblables. Dans la veille, le *dya* accompagne les actions du corps ; dans le sommeil, le corps subit les ébats du *dya*, car il n'est pas douteux que le *dya* a la prédominence sur le corps qu'il habite : réveiller quelqu'un brusquement est un acte quasi-criminel parce que si, à ce moment, son *dya* est absent, ce rappel trop brusque peut rompre le lien qui unit le corps et le *dya*, et cette rupture (*sa*) c'est la mort (*sa*). D'ailleurs, le corps n'a pas qu'un vague souvenir des pérégrinations de son *dya*, il en éprouve aussi les conséquences : au réveil, il est fatigué des courses folles, des équipées fantastiques, et se ressent des actions bonnes ou mauvaises accomplies par son *dya*.

En définitive, ce *dya* est quelque chose d'analogue à ce que certains, parmi les Européens, appellent le double.

De plus, il semble qu'au *dya* est dévolu le rôle principal dans ce « retour » (*sagi*), qui constitue la reviviscence et qui est une des plus fermes croyances des Bambara. Après la mort, le *dya* se réincarne dans la même famille ; des Bambara affirment avoir de ce fait des preuves certaines : tel nouveau-né présente tel détail anatomique caractéristique de tel défunt, n'est-ce pas la preuve que ce défunt a voulu manifester par là sa réincarnation ? Au corps de l'enfant qui meurt en bas âge, l'on fait une marque ou une mutilation déterminée — fracture d'un doigt, par exemple,

— si, ultérieurement, naît dans cette famille un enfant qui offre une déformation rappelant celle faite au petit cadavre, l'on conclut au « retour » du petit défunt, *a sagira* : « il est revenu ».

L'on admet aussi que le mort se réincarne loin des siens ; partout, en pays bambara, se colportent des histoires de défunts qui, plus ou moins longtemps après leur décès et plus ou moins loin du lieu de ce décès, ont été vus vivant une nouvelle vie.

Le *dya* est donc comme l'essence de l'individualité et le corps, son enveloppe matérielle, revêt des formes en quelque manière caractéristique de ce *dya*.

Le *dya* est un fluide qui a sa nature propre : il est des sorciers qui sont réputés connaître les moyens de s'emparer du *dya*, pour le faire servir, notamment, à confectionner des idoles qui parlent.

A ces croyances s'ajoute celle qu'une partie du *dya* est indestructible, parce que formée par cet autre fluide répandu dans la nature entière et que les Bambara appellent *nyama*.

Le *nyama* n'a pas de forme, mais il garde de son incarnation comme une identité, si bien que le nom porté par l'individu qu'animait ce *nyama*, a pour ce dernier un attrait irrésistible qui l'oblige à obéir à quiconque sait utiliser ce penchant pour le contraindre à exécuter ses volontés. Après la mort, le *nyama* demeure imprégné des contingences humaines et continue à se comporter, à certains égards, comme pendant la vie du corps. Ses manifestations sont évidentes, pour le Bambara, dans le domaine de la vengeance : le *nyama* de l'ancêtre veille tout particulièrement au respect des décisions que cet ancêtre a prises et il frappe impitoyablement ceux qui les transgressent ; c'est le *nyama* du *fa* (père de famille, patriarche...) qui tourmente le maudit ; c'est le *nyama* de la victime qui poursuit le meurtrier ; c'est le *nyama* de tout ce qui est interdit qui frappe l'impie...

D'où il résulte que, pour le Bambara, l'être humain se compose d'un corps charnel (*su*) servant d'enveloppe (*fure*) à un corps fluidique (*dya*) dont l'essence subtile (*nyama*) n'est qu'une parcelle de l'énergie universelle éparse dans toute la nature.

2: Monteil FA8 Bambara

Ce qui vient d'être dit de l'homme, le Bambara le pense, dans une certaine mesure, de tout ce qui l'entoure. Cependant, il ne faut pas se hâter d'en conclure qu'il voit tout comme constitué exactement à son image. Pour exprimer des idées abstraites, il emploie des termes concrets qui font illusion. Sans aucun doute, le Bambara se différencie de l'animal, qu'il ne confond pas avec le minéral ou le végétal.

D'ailleurs, ce sont là des questions qu'il ne se pose pas, qu'il n'a pas abordé, en tout cas, de manière à en présenter une synthèse, même fragmentaire, mais logique. Ses paroles, ses actes nous sont des indices, quelquefois des guides, mais combien incertains ou fallacieux ! et dans l'observation des faits courants, que de contradictions, au moins apparentes. Pourtant, les grandes lignes qui précèdent sont comme le fond du dogme bambara, puisque tout se passe en fait comme si le Bambara se conduisait d'après ces principes.

Ceci étant, la vie résulte de l'union des deux parties du corps, la mort est une conséquence de leur séparation. D'où proviennent ces deux éléments, qu'est-ce qui en détermine l'union ? Aucune réponse n'est possible. Le Bambara déclare seulement, que certains individus sont des réincarnés ; les précautions prises, pendant la gestation et l'accouchement, montrent que l'enfantement est un de ces mystères contre lesquels on se protège par les interdits. Les propos fréquents, et qui trouvent facilement créance, que des femmes ont donné naissance à des monstres et d'ordinaire à des animaux, témoignent des contingences qui, dans l'esprit des Bambara, existent entre toutes les créatures. Mais rien de précis n'est dit sur ce qui précède et détermine la venue en ce monde.

Il y a là un secret qui ne laisse évidemment pas le Bambara indifférent : cela se voit à ce que la femme — par qui nous accédons à la vie — est tenue au moins pour suspecte, tant par suite du flux menstruel, qui la rend impure, que par l'impénétrable travail qui s'accomplit en elle lorsqu'elle enfante (1). Cette suspicion dégénère couramment en mésestime, mépris, haine quand la femme

(1) Elle est d'ailleurs susceptible d'être possédée d'une manière continue par un esprit (voir l'histoire des Déni-bo Ba, p. 112). C'est pourquoi lorsqu'une femme devient veuve plusieurs fois elle est suspectée d'être possédée par un esprit jaloux qui tue ses maris et il n'est pas rare qu'elle soit tenue pour sorcière.

2: Monteil FA8 Bambara

est faible — ce qui est le cas habituel, — et se change, par contre, en une crainte superstitieuse dès qu'elle s'adonne aux pratiques occultes et se montre de taille à jouer efficacement de la sorcellerie, dans laquelle nombre de vieilles femmes sont réputées fort expertes.

Dans ce même ordre d'idée, il est à remarquer que le nouveau-né, lui aussi, est mis en observation : pendant les sept jours qui suivent sa naissance, il n'est point agrégé à la famille et l'on prétend que, durant cette période, il est susceptible de se métamorphoser si sa mère ne veille étroitement sur lui.

Quant à la vie, par l'étude des institutions, nous verrons comment le Bambara la conçoit et l'organise.

En ce qui concerne la mort, les funérailles nous révéleront l'idée que s'en fait le Bambara.

Et après la mort ?

Les Latins distinguaient parmi les esprits : les Mânes ou dieux bons (*dii manes*) et les Lémures ou esprits du mal, s'intéressant les uns et les autres à la famille.

Les Bambara ont des concepts analogues.

Excorporée, l'âme du patriarche va rejoindre les âmes excorporées de ses ancêtres, elle retrouve ainsi une famille spirituelle, protectrice de la famille terrestre.

Il est constant que les Mânes (*fa su-u*) aiment fréquenter les lieux où, durant la vie, leurs corps ont habité : c'est pourquoi l'on garde ce qui a appartenu en propre au défunt ; pourquoi celui-ci est inhumé dans le voisinage de sa maison et quelquefois dans le sol de sa propre case ; pourquoi certains conservaient pieusement, pour l'honorer, le crâne du décédé.

La case d'entrée (*blon'*) est le lieu ordinaire de l'autel des ancêtres et des dieux familiaux. L'autel des ancêtres consiste tantôt en une planchette avec masque humain, nommé *kara*, tantôt en un amas de terre façonné pour représenter vaguement un être humain. Les Mânes sont censés venir dans ces objets pour recevoir les offrandes et les sacrifices dont on les honore.

L'on admet parfois que, dans le monde des Mânes, la lumière et la chaleur font défaut, mais, par ailleurs, chacun y continue l'existence qu'il menait parmi nous avec les mêmes passions, les mêmes préférences, les mêmes

2: Monteil FA8 Bambara

rancunes. Les faibles y végètent dans la pauvreté et dans l'oubli ; les puissants, chefs, patriarches, voyants, y sont, au contraire, actifs, intrigants et passionnés pour les intérêts de leurs familles terrestres ; ils vivent au milieu des leurs, excorporés comme eux, tout comme vivent leurs parents terrestres : néanmoins, tous ont des pouvoirs supérieurs à ceux de l'homme sur les vents, la pluie, la culture, le gibier, en somme sur tout ce qui constitue le monde visible pour nous. Tous peuvent se manifester aux vivants et ils aiment, alors, se choisir un lieu où leur présence et leur action se révèlent plus efficaces, où les offrandes leur sont plus agréables : c'est un bosquet, une colline, une source, un tombeau...

Par une activité spéciale, certains Mânes atteignent, croit-on, une situation de plus en plus éminente dans le monde invisible, jusqu'à devenir de purs esprits.

Malheur à qui ne sait pas maintenir d'affectueux rapports avec ses Mânes ! malheur à qui néglige les morts ! De cette négligence les morts souffrent, se montrent irrités et se vengent. De là, ces apparitions effrayantes de fantômes qui viennent affoler l'impie ; de là, la possession qui trouble ses facultés au point d'en faire un être dangereux pour tous et que, seuls, les exorcistes peuvent rendre à son état normal.

Ici apparaissent les analogues des Lémures, car ces Mânes délaissés se laissent capter par les artifices des sorciers, dont ils exécutent alors tous les desseins. D'ailleurs, ceux qui, dans la vie terrestre, ont été repoussés par la société parce que malfaisants pour elle, sorciers, criminels, maudits..., ont de même leurs thuriféraires, auxquels ils prêtent l'aide de leur puissance surnaturelle.

Cette survie des bons et des mauvais a-t-elle un but, une durée, et lesquels ? Croit-on à l'immortalité, à l'éternité ? Ces questions que, bien entendu, le Bambara ne se pose pas, ne paraissent pas trouver de réponses dans les pratiques indigènes. La croyance certaine est celle à une survie que le Bambara semble incapable de concevoir et d'aménager autrement que par analogie à la vie ordinaire, et les termes employés, en parlant de cet autre monde, ne font qu'accentuer la ressemblance : les morts mangent, boivent, s'habillent, se parent..., en définitive se comportent comme l'homme.

2: Monteil FA8 Bambara

Tous les peuples usent ou ont usé de ce langage en vue d'exprimer un concept qui, par sa nature, échappe à une telle concrétisation. Il est peut-être, donc, prématuré de conclure que le Bambara est inapte à concevoir un monde strictement immatériel pour ses Mânes : il est seulement dans l'impossibilité actuelle d'en donner une peinture dégagée des termes concrets dont il fait habituellement usage. Toutefois, d'une manière générale, il convient de remarquer que le Bambara ne s'ingénie pas à chercher le pourquoi et le comment des choses, en dehors de ce qu'il voit ou connaît : la réalité le presse et le détermine ; il se décide sous l'impulsion du moment et aussi sous l'influence d'un empirisme séculaire qui est la base de la coutume.

Parmi les âmes excorporées, il en est, avons-nous dit, qui, par un effort propre, s'élèvent à une situation éminente par où elles accèdent au monde des esprits. Il y a, en effet, des esprits qui n'ont rien de l'homme. Quelles en sont l'origine et la nature ? D'eux, le Bambara dit : *ma si fa do* = « c'est une manière de personne ». Ici, encore, l'expression trahit la pensée : outre que le vocabulaire ne permet pas d'exprimer un immatériel pur, le Bambara a une tendance incoercible à se prendre toujours lui-même comme terme de comparaison ; pour lui, le monde des esprits est, comme celui des Mânes, analogue au nôtre. Mais la façon dont il parle des esprits contredit ses paroles : l'esprit est invisible, sans corps matériel ; s'il apparaît, c'est sous les formes les plus diverses qu'il emprunte et pour peu de temps ; de lui l'on dit fréquemment : c'est un « vent », pour dire c'est un « fluide » ; c'est aussi une substance impondérable, subtile au point de s'insinuer partout, voire de s'introduire dans le corps de l'homme vivant pour y accomplir toute sorte de fantaisies (1). La plupart des esprits demeurent, pour le Bambara, dans ce vague et cette inconsistance. Seuls les événements, les circonstances ou la volonté de l'indigène en arrachent quelques-uns à ce chaos et les transportent sur la scène du monde (2) ; nous en reparlerons au chapitre des confréries.

(1) Voir chapitre VII.

(2) En laissant à ces termes et autres analogues une même signification de forces surnaturelles.

2: Monteil FA8 Bambara

Les esprits, les génies, les dieux (1) connus des Bambara peuvent être répartis en trois classes :

D'abord, les Mânes devenus des esprits. Il n'est pas rare, alors, qu'il s'agisse d'esprits errants, vagabonds et d'humeur maligne : c'est pourquoi le mot *nyama*, dont nous avons parlé, s'emploie avec une signification souvent péjorative. Peut-être, aussi, conçoit-on — toujours par analogie — que parmi les Mânes, il en est qui sont susceptibles de se perfectionner dans le mal au point de devenir de vrais esprits du mal, tout comme d'autres deviennent des esprits sinon parfaitement bons, au moins indifférents.

Une deuxième classe comprend les génies du lieu, ou dieux du sol = *nyana dugu-da-siri*. Il n'est aucun lieu habité, cultivé, fréquenté, ou au contraire isolé, désert, qui n'ait son génie. Mais seuls certains d'entre eux ont un culte organisé. Ces génies sont généralement les protecteurs des gens qui habitent, cultivent, fréquentent ou visitent les lieux en question, moyennant d'être honorés à leur convenance. Souvent ils révèlent d'eux-mêmes leur présence en entrant directement en relation avec celui qui se présente dans le voisinage de leur demeure et lui indiquent comment ils veulent être honorés pour accorder leur protection (2) ; d'autrefois, ils ne sont découverts que par le « voyant ». Quoi qu'il en soit, le génie d'un lieu a la pleine possession de ce qui est dans ce lieu et l'homme ne peut tirer quoi que ce soit de ce lieu que conformément au pacte intervenu entre le génie et lui : en principe, il n'a qu'un droit de simple jouissance consistant en un usufruit, différent et plus étendu que celui de notre droit.

Une troisième classe renferme la foule immense des génies de toute sorte confondus sous l'appellation vague et générale de *nyana* (3).

L'on peut répartir les *nyana* en deux catégories : les

(1) Cf. p. 111 la tradition concernant le cheval Kori époux d'une femme *mabo*.

(2) Voir le génie qui se révèle à Kolé (p. 46).

(3) On entend aussi *nyama* : ce terme est-il une corruption de l'arabe djinn, je ne le pense pas. D'abord, ce n'est pas l'Islam qui a introduit ce concept chez les Bambara, il est commun à tous les Noirs. De plus, le mot *nyana* se rattache à une racine *nya* ayant le sens de « puissant », « seigneur », « maître », et *nyama* n'est qu'une variante dialectale.

2: Monteil FA8 Bambara

vagabonds, les isolés, ceux pour lesquels aucun culte permanent ou précis n'est organisé. Ils gîtent un peu partout : d'aucuns ont une préférence marquée pour le voisinage de l'homme, les carrefours, les bifurcations de sentiers, les abords des puits, les points d'eau. Ils vaguent aussi, invisibles et facétieux, dans les cours des maisons où, la nuit, ils aiment venir rôder autour des poteries de cuisine, dans lesquelles ils déposent, prétend-on, des immondices, si l'on n'a eu soin de retourner ces ustensiles l'orifice contre le sol. L'on ajoute que l'imprudente qui ferait usage d'un vase dans lequel l'un de ces esprits vagabonds aurait uriné, mettrait au monde un sorcier.

D'autres de ces esprits sans culte pullulent dans la campagne et sont la terreur des voyageurs (1). Qui n'a entendu parler du *Wokolo* : petit chasseur nain, noir et velu, qui se plaît dans les arbres, au bord des sentiers, et aussi dans les broussailles, au bord des ruisseaux ; d'autres affirment qu'il affectionne résider dans le *si* (*Bassia Parkii*), que nous appelons arbre à beurre ou karité. Toujours est-il que l'on n'échappe à ses flèches acérées qu'en le saluant avec respect dès qu'on l'aperçoit, ou bien, s'il est désarmé, le mieux est de se jeter sur lui en le frappant si précipitamment qu'il ne puisse compter les coups, et de se sauver alors qu'il est encore tout étourdi.

La seconde catégorie de *nyana* compte des esprits très divers mais tous pourvus d'un culte. Les manifestations extérieures de ce culte ont frappé quiconque a voyagé dans ces pays ; sous leur diversité apparente, l'on peut reconnaître des traits généraux : il s'agit de pratiques magiques, visant à asservir des esprits à la volonté de l'homme. Par ce moyen, l'homme prétend avoir à sa disposition des forces surnaturelles de même nature que celles dont il redoute l'action envers lui : il puise dans l'invisible des armes pour se défendre et attaquer. Toutefois, il est constant que ces pratiques ne doivent point sortir de certaines limites, d'ailleurs imprécises, pour demeurer licites ; au delà, c'est la magie illicite ou sorcellerie, particulièrement redoutée, et, quand faire se peur, férocement punie (2).

(1) Ils peuvent d'ailleurs emprunter toutes les formes qu'il leur plaît et se mêler à la vie des hommes sous les apparences les plus diverses : voir p. 112 le cheval Kori.

(2) Voir chapitre VII à propos des *suba*.

2: Monteil FA8 Bambara

En réalité, l'ensemble de ces faits est extrêmement touffu : le licite et l'illicite s'enchevêtrent au point de ne pouvoir être séparés ; cependant, il est des cas très nets où cette distinction apparaît sans ambiguïté, tandis qu'entre les faits strictement magiques ou de sorcellerie pure, toutes les nuances existent.

Les *nyama* ont, en principe, tous les pouvoirs ; ils sont d'autant mieux honorés qu'ils les manifestent avec plus de violence ; en général, c'est le côté malfaisant de leur manière d'être qui assure leur réputation ; les hommages leur viennent donc bien plus par la crainte et la terreur qu'ils inspirent, que par la bonté qu'on leur attribuerait. Ce que le Bambara recherche en eux, c'est le *dyigi-seme* = « le maître puissant », qui le protège contre tout et tous et, en cas de besoin, vient à son aide contre ses ennemis, ou lui donne le moyen de réussir un mauvais coup.

La croyance à un maître de l'univers existe chez les Bambara, mais cette croyance a emprunté à l'Islam une précision que le fond indigène paraît ignorer. En tout cas, il n'y a pas pour Dieu un mot bambara autre que celui introduit par l'Islam : Allah, prononcé *Ngala*. Cette absence de nom bambara peut d'ailleurs s'expliquer par la coutume qui interdit de prononcer le nom des puissants, dans la crainte de provoquer leur colère.
Il n'y a pas d'esprit supérieur du mal : Seïtane est également d'introduction musulmane. Le Bambara ne hiérarchise pas les esprits.

Enfin, l'on doit conclure, de très nombreuses pratiques magiques, à la croyance d'une sorte d'énergie universelle, diffuse par nature et que, par des moyens appropriés, l'on peut capter pour s'en servir comme l'on veut. Certains génies ou dieux ne sont que de simples émanations de cette force invisible, impondérable, active, qu'aucun obstacle n'arrête, qui franchit instantanément l'espace pour frapper au loin... Elle est à la base de toute la magie indigène.

2. Morale et coutumes

Lorsque, comme chez les catholiques ou les musulmans, la croyance est que l'autre vie est influencée par les actes de celle-ci, une règle détermine ce qu'il convient de faire ou de ne pas faire en vue d'acquérir le plus de mérite possible aux récompenses de cette vie future ; des saints, des hommes pieux ont marqué les voies à suivre à même fin.

Pour le Bambara, l'autre vie continue celle-ci et il ne croit pas pouvoir, par sa conduite, améliorer son sort dans cette autre vie qui ne comporte, pense-t-il, ni récompense, ni châtiment de ce qu'il fait au jour le jour. Ses Mânes ou ses génies ne lui donnent pas une moralité en exemple. Dès lors il va, sans souci de cet avenir, uniquement préoccupé du fait actuel : il recherche ce qui lui cause du plaisir, il tâche à éviter ce qui lui semble nuisible, tout cela à tâtons, comme l'on marche dans l'obscurité.

Sans doute, parfois, il se sent tenu à observer une certaine conduite, à éviter certains défauts trop choquants, qui lui attireraient des reproches, éloigneraient de lui ses amis, lui créeraient au milieu des siens une situation pénible ; mais, sous ce verni, le fond mauvais transparaît. Il n'est pas rare de se trouver en face d'un manque de sens moral déconcertant, d'un égoïsme féroce, d'une duplicité profonde, d'une traîtrise impudente, d'une cruauté froide et tranquille (1), et l'on constate, chez tous peut-être, le mépris, voire la haine, de quiconque est malheureux, faible, malade, déshérité. Toutefois, il faut reconnaître qu'il y a aussi des Bambara qui témoignent du plus pur dévouement, d'une hospitalité franche et large, d'un courage remarquable ; quelques-uns ont même cette manière d'éducation native, dont il existe des témoins jusque chez les peuples les plus arriérés, et qui est la marque distinctive des sujets d'élite.

Aucun code ne réunit donc les règles de vie des Bambara. Tout est dans la coutume : fil mystérieux, à la fois fragile et fort, qui enchaîne l'une à l'autre les générations,

(1) La chronique du Ségou, en particulier, atteste ce fond de fourberie, d'hypocrisie (voir notamment les récits concernant Ma-n-son, p. 86, et Da, p. 94).

2: Monteil FA8 Bambara

soutient l'individu à son insu, si bien que, hors de la coutume, il est complètement désemparé. Léguée par les ancêtres, conservée superstitieusement, elle s'impose par la crainte du châtiment que déclanche sa transgression. A première vue, la coutume est un amalgame des choses les plus hétérogènes, et c'est pourquoi elle est, pour nous, Européens, tout à la fois respectable et ridicule, bonne et mauvaise, utile et sans but, parfois atroce, quelquefois excellente. A l'analyse, elle se révèle comme présentant, sur un fond de sentiments communs à toute l'humanité, une efflorescence propre au milieu indigène : morale naturelle que doublent des lois positives.

Par nature, l'homme est porté à observer certaines lois, à discerner, dans ce qui l'entoure, du bon et du mauvais et, dans sa conduite, à témoigner d'un penchant pour ce bien et d'une aversion pour ce mal ; il reconnaît en lui quelque chose qui fait la critique de ses actes à un point de vue pareil, qui, en somme, le juge.

Cette idée de justice, le Bambara l'éprouve à un haut degré : rien ne lui est plus sensible que l'injustice ou le déni de justice ; sa rancune est tenace et sa vengeance, qui sait attendre sous des dehors indifférents, est implacable. La chronique du Ségou en contient de caractéristiques exemples. C'est Ngolo Dyara noyant, dans le sang et dans la ruine de ses proches, sa haine d'avoir été livré comme esclave par son oncle et de n'avoir été racheté par aucun de ses parents. C'est Kégné Mari qui, assistant au meurtre de Touro-koro, au bois du *Komo*, exhale sa vengeance enfin réalisée : « Rappelle-toi que, m'ayant « faussement accusé d'adultère avec l'une de tes femmes, « tu m'as fait flageller ; ce jour-là, je t'ai dit : même « couché à terre, si je puis t'atteindre avec mon pied, je « te jetterai bas. Voici, enfin, le jour de ma vengeance. » Les traits pareils sont innombrables.

Impuissant devant l'injustice, le Bambara patiente et, chaque fois qu'il doit répondre, il dissimule sa faiblesse sous des formules à double sens telles que : *O do !* = c'est çà ! *O nya-na !* = c'est bien ! *Tigi !* = certes ! et autres analogues, tandis qu'au fond de lui-même, il se répète son proverbe : *don' m'i jantan', a bla k'a teme* = laisse passer le jour où tu es faible, c'est-à-dire sache attendre d'être fort pour te venger (littéralement, pour te payer).

De ce sentiment instinctif de justice, résultent, dans une certaine mesure, ces liens de famille faits de droits

et de devoirs réciproques des parents entre eux et avec leurs enfants et, par une analogie dont nous verrons d'autres exemples, entre le maître et l'esclave, le chef et ses sujets. Sur la même base reposent l'obligation de respecter tous les pactes conclus sous forme de vœux, serments, alliance confraternelle... C'est encore cette notion qui inspire la répression d'actes quasi-universellement réprouvés : le parjure, la trahison, le faux témoignage, la calomnie, le vol, le meurtre. Elle soutient la ténacité inlassable du plaideur, qui poursuit d'interminables procès pour obtenir le redressement du tort qui lui a été fait, à lui ou à quelqu'un des siens. Elle arme la vindicte publique contre le sorcier.

Mais à cette loi naturelle se superpose son application, la loi dite positive. Quel aspect inattendu est celui de la loi naturelle sous ce revêtement extérieur ! Car, autant de législateurs, autant de manière d'envisager l'application de la loi naturelle et, chez les Bambara, à bien des égards, chacun est son propre législateur, puisque chacun a sa coutume. Toutes ces coutumes qui se croisent, se heurtent, se pénètrent, se superposent, constituent, pour l'Européen, ce bloc qu'il appelle la coutume, aux mille aspects changeants, insaisissable, diverse et instable. Pourtant, sous ces dehors disparates, de grands traits s'accusent qui sont comme l'armature de la coutume, ainsi qu'il résulte de l'étude ci-après relative aux institutions.

Parmi les lois que le Bambara s'impose à lui-même ou impose à ses semblables, les plus répandues et, en tout cas, celles qui frappent le plus l'observateur européen, sont les interdictions (*tne*) : à lui-même, aux siens, à ses congénères, le Bambara interdit d'accomplir certains actes, de prononcer certaines paroles..., et le domaine de ces restrictions est, en principe, illimité. Une étude hâtive, et par suite superficielle et incomplète, relative à ce que l'on peut appeler le nom honorable (*dyamu*), a fait évoluer les recherches des ethnographes concernant ces interdictions dans la région restreinte de ces *dyamu* ; c'est surtout à leur égard que l'on s'est complu à analyser l'interdit.

En réalité, l'interdit (*tne*) pénètre tout le milieu indigène, comme sa loi propre. Son but est de prévenir tout contact, sous quelque forme que ce soit, avec l'invisible

dans la pensée que, si ce contact se produit, il déclanchera automatiquement le châtiment contre son auteur, à moins que celui-ci n'ait le temps et le moyen de se purifier rituellement. De là résulte que celui-là seul peut utilement édicter l'interdit, qui a la connaissance de l'invisible et sait en discerner la présence là où le sens du vulgaire ne révèle rien. Savoir est l'apanage du vieux (*koro*), du maître (*fa*) représentant des ancêtres et défenseur de la coutume ; c'est aussi le partage du petit nombre des « voyants », dont les moyens naturels se doublent à l'ordinaire des innombrables procédés de la mantique.

Ainsi manié, l'interdit a organisé et transformé le milieu indigène ; il a établi une démarcation entre le sacré et le profane en retranchant du commerce les personnes, les lieux et les objets affectés à l'invisible et tenus pour imprégnés par lui. Mais comme, par sa nature, il forme loi indiscutable et sans recours, il a été le moyen préféré de quiconque, disposant de l'autorité, a entendu imposer, sans conteste, sa volonté : le profane a, de la sorte, subi l'arbitraire de cette loi essentiellement religieuse. Ordonnances sociales, règles d'hygiène, prescriptions médicales, préparations culinaires, expressions de politesse..., tout s'est enveloppé d'interdits, tout a puisé dans le *tne* l'essence même de sa vitalité et de sa force contraignante.

Dans la famille, génératrice de toute collectivité, l'individu se trouve entouré, durant toute son existence, par des *tne*. Par lui s'est établie et maintenue l'autorité des anciens (*koro-u*) et particulièrement du premier d'entre eux, le *fa* ; par lui s'imposent les traditions ancestrales une à une élaborées, lentement superposées depuis le plus lointain des âges jusqu'aux temps actuels et dont l'ensemble forme précisément la coutume familiale.

La patriarchie, la confrérie, l'Etat, toute cellectivité bambara procèdent de même, car toute collectivité est calquée en quelque manière sur la famille naturelle.

La religion, la famille, la société tout entière, en un mot la civilisation bambara, ont été et continuent d'être en grande partie sous la dépendance du *tne*.

8. Mantique, Religion et Magie

La mantique. — Chez les Bambara, comme chez tous les Soudanais, la religion et la magie s'appuient également sur la croyance à une révélation permanente que les mânes, les esprits, les dieux font aux hommes au sujet des événements de la vie.

Les divers moyens, dont l'homme dispose pour connaître cette révélation des invisibles, constituent la divination ou mantique. La mantique est une science extra-rationnelle, car elle fait savoir des choses que l'on n'apprendrait pas par le seul effort du raisonnement ; elle s'applique à l'avenir tout comme au présent et au passé.

La mantique diffère de la magie : celle-ci permet à l'homme, par certains procédés, de se subordonner les forces naturelles et extra-naturelles ; celle-là est une science contemplative qui n'empiète nullement sur la liberté divine et se borne à mettre la pensée divine en rapport avec l'intelligence humaine.

D'autre part, en principe, le devin n'est pas lié à un culte déterminé et ne se confond pas avec le prêtre, car il transmet la volonté divine en dehors du sacrifice, fonction du prêtre. Cependant, il arrive aussi que le devin est l'oracle propre d'une divinité et, également, que le même individu cumule les deux fonctions de devin et de prêtre, comme cela se produit dans certains cultes décrits ci-après.

Les modes de divination sont innombrables ; avant de marquer les traits principaux de quelques-uns, constatons d'abord qu'il est des cas où la divinité entre spontanément et directement en rapport avec l'homme en employant le langage humain. La chronique du Ségou en fournit un exemple. Kolé, chef des gardes de Biton, fut interpellé, en pleine forêt, par un génie qui lui indiqua les conditions auxquelles il lui assurerait la puissance. Ngolo Diara frustra Kolé du bénéfice de cette révélation en le précédant dans l'accomplissement du sacrifice demandé par le génie.

C'est une manière de révélation directe que le rêve, où les événements se passent comme dans la réalité. Mais, fréquemment, il y a entre le rêve et la réalité un écart

2: Monteil FA8 Bambara

qui laisse incertaine la signification à donner au rêve, d'où la nécessité d'une interprétation. Chez les Bambara, il y a des individus qui font métier de devin en interprétant leurs propres rêves. Mis au fait de la question, ils prétendent recevoir, sous forme de rêve, pendant le sommeil, les révélations propres à élucider les difficultés de cette question.

Un moyen très en faveur est celui où le devin s'abandonne à son dieu, il est par lui possédé et devient son oracle : durant cette « transe », il est comme un instrument dont le dieu se sert pour s'exprimer. Dans les confréries, dont nous parlerons plus loin, le *wara-mina-den'* est, comme ce terme l'indique, « saisi par le dieu » ; on dit encore qu'il est « la bouche du dieu » (*wara da*) ; mais, dans la transe, il ne peut parler que d'une manière inintelligible au commun et ce langage mi-divin, mi-humain, doit nécessairement être éclairci, c'est à quoi s'emploie le *wara-tigi* ou grand prêtre.

Dans le rêve et dans la possession divine, l'invisible se trouve mis à la portée de l'homme par une sorte d'illumination intérieure, ce sont des modes de la divination dite intuitive. D'autres méthodes bien plus nombreuses et plus répandues ont une autre base. C'est par l'observation de signes extérieurs qu'elles prétendent pénétrer l'intention, la volonté divine. Comment ces signes se distinguent-ils des faits naturels ?

L'indigène s'embarrasse peu de ce que nous appelons les lois naturelles. Il raisonne par analogie et attribue tout phénomène inconnu à un invisible doué comme lui d'intelligence et de volonté : les indices de cette volonté n'ont rien de précis, à chacun de savoir les reconnaître et les interpréter. La divination basée sur les signes extérieurs est dite déductive ; ces signes peuvent être classés en deux catégories : ceux qui se rapportent à des êtres animés, ceux qui se réfèrent à des objets inanimés.

Etres animés. — En principe, tout animal est bon à observer parce que ses actes, dont le déterminisme échappe à l'homme, trahissent pour l'observateur clairvoyant la volonté ou l'intervention divines.

C'est d'observations de ce genre que sont nés beaucoup d'interdits (*tne*). En voici un exemple : en traversant le

fleuve, un ancêtre des Samaké fut happé par un caïman qui l'entraîna sous l'eau, dans son repaire, où il l'abandonna. Il se trouva que l'homme, seulement étourdi, revint à lui et réfléchit au moyen de s'évader. Il reçut soudain des grains de sable sur le visage, en rechercha le motif et s'aperçut qu'un filet de lumière pénétrait par une infime fissure. C'est par là qu'arrivaient les grains de sable et il comprit qu'un fourmi-lion (*gere*) les projetaient dans l'intention de lui montrer le chemin de la liberté. Effectivement, il s'efforça d'agrandir la fissure et fit si bien qu'il se sauva. Mais, se souvenant de l'insecte à qui il devait la vie, il fit serment pour lui et ses descendants de le respecter : le *gere* est *tne* pour les Samaké, dont cet homme est l'ancêtre.

Avant d'entamer la lutte avec Blisi, le peul Bacari Dyan voulut en connaître l'issue. Un marabout lui conseilla de prendre deux béliers : « Nomme-les, l'un Blisi et l'autre Bacari, lui dit-il, et surveille leurs combats. » Effectivement, au cours d'un de ces combats, le bélier Bacari tua son adversaire : telle fut également l'issue de la lutte qui s'engagea entre Bacari Dyan et Blisi.

Mais si l'animal vivant décèle, par sa manière d'être ou d'agir, la volonté divine, le cadavre de l'animal offert en sacrifice n'est pas moins indicatif. Au « voyant », à l'initié, il appartient de découvrir soit dans les derniers spasmes de l'agonie, soit dans l'attitude où se fixe le cadavre, soit, enfin, par l'inspection ou la position relative des viscères ou dans la constitution propre de chacun, les signes révélateurs de la volonté divine. Tel est la branche de la mantique dite extispiscine : divers moyens de divination bambara en relèvent.

Il est de pratique courante d'offrir en sacrifice un poulet et il est admis que s'il expire sur le dos, les pattes tendues dans la direction opposée à l'observateur, c'est un signe défavorable ; le signe est favorable si les pattes sont tendues vers l'observateur ; il y a doute pour toute autre position et, s'il y a lieu, on recommence le sacrifice jusqu'à l'obtention d'une réponse catégorique.

Il n'est pas rare que le Bambara qui revient d'un long voyage veuille savoir si telle ou telle de ses épouses lui est demeurée fidèle. Il sacrifie un coq et, l'ayant ensuite ouvert, il examine les bourses séminales : sont-elles d'aspect normal, la femme a été fidèle ; présentent-elles

2: Monteil FA8 Bambara

certaines particularités, notamment sont-elles de couleur rougeâtre, la culpabilité est certaine.

Objets inanimés. — Quel est le Bambara qui ne possède un jeu de cauris divinatoires ? Dans un petit sac, qu'il porte, pour ainsi dire, constamment avec lui, sont enfermés un nombre déterminé de cauris, généralement douze. Pour consulter le sort — à propos des actes ou projets les plus divers — le Bambara prend ses cauris en main et, à faible hauteur, les répand sur le sol : il lit la réponse dans la disposition générale de l'ensemble et aussi dans la position relative des cauris les uns par rapport aux autres. Un cauri autour duquel sont rangés un certain nombre d'autres cauris, c'est la figure d'un maître puissant qu'entourent ses protégés et l'annonce d'un secours précieux. Un cauri fiché perpendiculairement dans la cavité d'un autre, c'est la figure dite « la petite fille dans la calebasse », qui présage à l'interrogateur la naissance d'une fille. Deux cauris affrontés et tournés en sens inverses, c'est l'image du commerce sexuel et le présage du succès d'un projet d'amour...

La noix de cola n'est pas moins usitée que le poulet comme offrande divinatoire et voici comment on opère à l'égard du *nyana dugu-da-siri*, dont nous parlerons bientôt. Après avoir séparé les deux parties qui la composent, l'officiant les rapproche en les tenant entre le pouce et l'index, il leur fait toucher la terre en même temps qu'il demande au *nyana* de faire connaître s'il agrée l'offrande qui lui est faite. Après quoi il jette la cola, de faible hauteur, contre ou un peu en avant de ce qui est réputé être le siège du *nyana* : si les deux parties se présentent alors toutes deux tournées vers l'officiant par leurs faces qui étaient en contact, la réponse est favorable.

L'officiant procède encore de même pour savoir si le *nyana* accepte que l'offrande soit faite par lui-même : la réponse affirmative résulte de la position alternée, une face contre la terre, l'autre vers l'officiant. En cas de doute ou d'insuccès, l'opération est recommancée jusqu'à trois fois.

La divination se fait encore par l'intermédiaire des pierres. Sur une pierre plate, habituellement celle qui sert à écraser les condiments, l'on place une autre pierre

2: Monteil FA8 Bambara

plate plus petite. Prenant du bout des doigts cette seconde pierre, le devin la promène lentement sur la grande après s'être profondément recueilli sur ce qui fait l'objet de ses recherches. Il interprète alors les légères résistances qui s'opposent aux déplacements de la pierre qu'il tient.

Autre procédé, très voisin du précédent. Sur l'espèce de couronne en chiffon, ou en paille, que les porteuses d'eau, notamment, interposent entre leur tête et le récipient qui contient l'eau, le devin place une calebasse renfermant de l'eau. Il imprime à cette calebasse un léger mouvemant de va et vient et, comme dans l'espèce qui précède, interprète les résistances qui se produisent.

Avec ce même appareil, le devin pratique parfois différemment : ayant immobilisé la calebasse sur la couronne qui la cale, il la frappe de deux ou trois chiquenaudes à l'aide du médius et, alors, prétend-on, il entend des bruits spéciaux qui sont les révélations de l'esprit de l'eau, que lui seul comprend.

Au demeurant, les pratiques divinatoires sont en nombre infini : c'est le cas de répéter, l'esprit souffle où il veut, quand il veut, comme il veut. Rien, au reste, n'est plus accommodant que la crédulité humaine. Il va de soi qu'il y a chez les Bambara de remarquables ventriloques, qui prêtent si habilement leur aide aux objets inanimés que ceux-ci deviennent de véritables oracles : telle corne fichée en terre, tel stupide morceau de bois... se transformant, par cet artifice, en un médium qui répond à tous et sur tout.

L'on voit d'ailleurs circuler de ces individus éminemment suggestionables qui tombent facilement dans un état de veille ou de sommeil hypnotiques, au cours duquel ils dévoilent des choses cachées.

L'on connaît encore, chez les Bambara, la pratique du *kolon' kala* (1), qui relève justement de la suggestion hypnotique. Lorsqu'un décès suspect oblige à rechercher celui qui l'aurait causé, il n'est pas rare que l'on emploie le cadavre même à cette découverte : porté sur la tête par

(1) C'est le pilon en bois qui sert dans toute cuisine indigène à écraser les grains et condiments.

2: Monteil FA8 Bambara

deux jeunes gens suggestionnés et qui sont alors réputés possédés par l'âme du défunt, la lugubre dépouille parcourt l'agglomération ou la campagne, franchissant l'espace à vive allure, sans s'embarrasser des obstacles, pour s'arrêter enfin là où se trouve le meurtrier ou quelque indice révélateur.

Mais au lieu du cadavre, l'on emploie souvent une manière d'effigie constituée par un *kolon' kala*, auquel on attache un sachet contenant des débris du corps (ongles, poils, cheveux...), et que l'on enveloppe d'un pagne. Cette effigie joue le rôle du cadavre.

Le *kolon' kala* est employé de manière pareille pour découvrir l'objet volé ou perdu... On l'enveloppe dans un pagne du volé contenant quelque chose qui lui soit également personnelle.

Que conclure de toutes ces pratiques divinatoires ? Que les oracles sont fondés exclusivement sur le charlatanisme et la fourberie ? Ce serait méconnaître la crédulité de ceux-là mêmes qui sont les premiers à être convaincus, le plus souvent, de ce qu'ils pratiquent.

La religion et la magie. — Rien de plus touffu, incohérent, contradictoire, que les coutumes cultuelles des Bambara. Pour pouvoir en exposer les traits essentiels avec clarté, nous aurons recours à un plan basé sur la distinction qui apparaît à l'analyse des faits observés.

Car il est constant que l'on honore les Mânes, les *nyana dugu-da-siri* et quelques autres *nyana*, sans prétendre à leur imposer sa volonté, voire même l'on s'efforce à conformer sa conduite à ce que l'on croit être leurs désirs.

La majorité des *nyana*, au contraire, est composée d'esprits séduits par l'homme et asservis à sa volonté.

Enfin, des rites appropriés permettent de capter une portion de l'énergie universelle pour en user à son gré.

Nous dirons que le culte des Mânes et des *nyana* indépendants constituent la religion, tandis que l'asservissement des esprits et la capture de l'énergie universelle constituent proprement la magie, que, sous sa forme la plus redoutée, l'on nomme sorcellerie.

Cette division est évidemment arbitraire : il n'est point de coutume qui ne soit imprégnée à quelque degré de magisme, si bien que l'on ne sait s'il faut considérer la

2: Monteil FA8 Bambara

religion comme une manière de magie épurée, ou bien, dire que la magie est une perversion de la religion, ou encore que la magie est un parasite de la religion...

Sans chercher à quelle opinion il conviendrait de s'arrêter, nous remarquerons simplement qu'il existe une démarcation très nette, parfois, entre la religion et la magie. Il suffit, pour s'en apercevoir, de rapprocher le culte des Mânes des pratiques de sorcellerie employées pour capter l'esprit des défunts : l'indigène témoigne, sans ambiguité, combien il est respectueux du culte des Mânes, combien au contraire il est scandalisé et terrorisé par les procédés des *suba* (1). Mais nombre de pratiques ne permettent pas une aussi facile discrimination, elles participent à la fois de la religion et de la magie et sont tenues, suivant l'angle sous lequel on les regarde, suivant les lieux, les circonstances et les personnes, tantôt comme licites et même recommandées, tantôt comme illicites et haïssables.

Sous le bénéfice de ces remarques et en se bornant aux traits les plus caractéristiques, l'on peut établir un parallèle entre la religion et la magie chez les Noirs.

L'une et l'autre admettent l'existence d'un monde invisible, en contact de toutes parts avec ce qui tombe sous nos sens. Mais tandis que la religion pose en principe la dépendance de l'homme envers cet invisible, la magie estime que tout ce qui existe est au pouvoir de « celui qui sait » (*don'-na ba*).

Comme le Maître de cet Univers semble se désintéresser de son œuvre, ses créatures ne font rien pour l'honorer, tandis qu'elles ont recours à ces Esprits, à ces Puissants (*nyana*) empressés à se mêler des affaires humaines. La religion organise, pour ces bienveillants *nyana*, un culte pour s'assurer leur protection ; la magie, au contraire, les contraints à exécuter ses volon[illegible]

La religion et la magie croient fermement à la nature double de l'homme : un corps périssable et une âme qui survit à ce corps. A la mort, cette âme va prendre place dans la famille des Mânes, âmes désincarnés, comme elle, et, de là, continue à s'intéresser aux affaires de ses parents encore dans cette vie terrestre. La religion tient les Mânes pour tutélaires et s'efforce à assurer la continuité de leurs

(1) Voir au chapitre VII ce qui est dit des *suba*.

2: Monteil FA8 Bambara

volontés et de leurs désirs ; la magie traite (1) ces âmes désincarnées comme les *nyana*, elle vise à les employer à ses fins utilitaires.

Par les croyances qui lui servent de base, la religion engendre une certaine morale. La magie emploie ses connaissances à l'exploitation de l'Univers pour son profit matériel.

De part et d'autre, existent des initiés, mais alors que, dans la magie, les plus fameux s'enferment dans une sorte d'isolement où ils gardent jalousement le secret de leurs pratiques et vivent à l'écart des sociétés humaines qui les redoutent et les honorent tout à la fois, la religion étale ses cultes, sinon d'une manière absolument publique, du moins dans le cercle de ses fidèles qui, le plus souvent, n'ignorant rien des cérémonies du culte et ses grands prêtres, sont les maîtres les plus vénérés de la société.

La religion a son plus solide point d'appui dans la famille naturelle et les communautés qui en dérivent. La magie licite a copié ces organismes sous la forme des confréries, que les Européens appellent sociétés secrètes, sortes de familles spirituelles où l'on n'accède que par degré à la connaissance des mystères.

Alors que la religion des Mânes est le lien le plus fort qui tient ensemble les membres d'une même communauté et forme l'armature de la société, la magie ne se soucie point de cette union, elle aide ou provoque sa rupture par la haine qu'elle engendre : par elle, l'individu est de taille à lutter contre la communauté et il n'y manque pas.

Voyons plus explicitement les traits distinctifs de la religion et ceux de la magie.

Par tout ce qui a rapport plus spécialement aux communautés patriarcales et familiales et aux associations formées par ces communautés, nous verrons ce qui concerne la religion, tant des Mânes que des esprits, en même temps que l'empreinte de la magie dans les manifestations essentielles de la vie de ces organismes.

Quant à la magie, qui enveloppe, en quelque sorte, tous les actes de l'indigène, il nous paraît nécessaire d'en dégager, dès à présent, les caractéristiques, afin de faciliter l'intelligence de tout ce qui va suivre et qui en est, à tant d'égards, si profondément imprégné. Nous verrons, à propos des confréries, comment la magie s'est organisée

(1) Surtout par les procédés qui la font qualifier sorcellerie.

2: Monteil FA8 Bambara

au sein de la société indigène et quelles sont la consistance et les répercussions de son œuvre.

La Magie

L'énergie universelle. — Il existe des individus sujets à ces phénomènes, encore imparfaitement connus et expliqués, où l'être humain se dédouble de telle sorte que sa partie immatérielle vit, par intermittence, d'une vie indépendante du corps, dans une sphère inaccessible aux sens corporels. L'homme pénètre alors dans un milieu d'où il rapporte des visions et des sensations dont, au retour, à l'état de veille normale, son langage habituel ne sait donner qu'un aperçu confus et troublant.

Chez les Bambara, des faits de cet ordre ont été constatés et il en a été tiré parti, notamment par les confréries. Ils constituent un argument de la croyance à l'invisible, le rêve en est un autre. Et le Bambara voit encore bien des indices — qui nous échappent — de l'existence de cet extra-naturel dans lequel tout est noyé et qu'il conçoit comme une force tantôt active et tantôt inerte, diffuse ou personnifiée. C'est cette énergie qui est comme mise en mouvement par la malédiction, l'envie à son paroxysme qualifiée « mauvais œil », la veine, le malheur ; l'autorité, la puissance du chef lui empruntent l'essence de leur action. C'est à cause d'elle que les morts sont honorés.

Cette force invisible, transmissible instantanément aux distances les plus lointaines, traverse tous les corps ; elle existe partout, en tout et en tous ; elle a, ou elle acquiert, dans certains objets et certains hommes, pour un temps déterminé ou transitoirement, un potentiel plus ou moins élevé. Elle se montre bénéfique ou maléfique et même l'un et l'autre tour à tour. L'ignorant qui touche de tels objets ou de telles personnes se trouve, d'ordinaire, frappé à mort ou, en tout cas, gravement atteint, comme il le serait en mettant la main sur un courant électrique à haute tension ; pour l'initié qui la connaît et sait s'en servir, c'est une vertu qui exalte ses propres moyens jusqu'à leur donner cette puissance surnaturelle dont le profane est le témoin effrayé.

A cette propriété de transmission par le contact se rattache la vénération dont on entoure ce qui appartient aux personnalités éminentes et aux défunts qui, dans la

2: Monteil FA8 Bambara

vie, ont exercé le pouvoir : l'on vénère surtout les objets d'usage quasi-permanent et personnel : vêtements, armes, objets de toilette.

A cette même propriété, il faut rattacher, sans doute, le caractère attribué à la matière et que l'on a appelé la continuité : tout ce qui émane d'un objet retient cette énergie occulte qui est en lui et, d'autre part, tout ce que l' « homme qui sait » (*don-na-ba*) pratique sur ces fractions détachées, atteint le corps tout entier d'où elles proviennent (1). C'est pourquoi la portion d'aliment non ingérée, convenablement traitée par le magicien, rend nocive la portion ingérée de ce même aliment. La chronique montre le parti tiré de cette continuité de la matière par le magicien à propos de Bani : à l'aide d'un poil et d'une sandale qui lui furent dérobés, le magicien paralysa la clairvoyance de ce Bani et le mit à la merci de Da.

Le magicien. — C'est la science du magicien qui éclaire et ordonne en quelque sorte le chaos mondial. Son art, la magie, est, au sens large du mot, l'utilisation de l'occulte. Sans doute, il n'est point de Bambara, depuis le chef jusqu'au dernier des esclaves, qui ne soit son propre magicien, mais il y a des spécialiste, parfois très réputés. Et, en définitive, n'est pas vraiment magicien qui veut : des dons naturels permettent à certains individus de pénétrer dans l'invisible et de s'y orienter ; d'aucuns sont initiés par les génies dont ils sont les favoris, comme en témoigne la chronique à propos de Biton ; d'autres apprennent le métier à l'école de quelque parent ou de quelque magicien réputé et soit à titre gratuit, soit à titre onéreux.

Chaque magicien (*soma*) (2) a ses méthodes : celui-ci est un intuitif qu'éclaire une flamme intérieure ; cet autre ne procède que par les pratiques de la divination déductive. Tous ceux qui prétendent à une vraie puissance se soumettent à des règles souvent étranges, rigoureuses, qui dominent les moindres actes de leur vie ; tous sont jaloux à l'extrême de ces secrets qui, pour eux-mêmes non moins que pour les profanes, engendrent leurs pouvoirs mystérieux.

(1) La divination par le *kolon' kala* précédemment rapportée se rattache à cette croyance : les débris du mort agissent comme le mort lui-même pour guider les porteurs du *kolon' kala*.

(2) Le sorcier, c'est le *suba* (voir chapitre VII).

2: Monteil FA8 Bambara

Le domaine de leurs investigations et de leur action est proprement illimité, car tout est imprégné de cette énergie qui est partout, en tout, qui peut-être même est tout, la forme matérielle n'étant qu'une de ses apparences.

Il est remarquable que les gens de métiers sont frappés de cette mésestime qui stigmatise les magiciens mal famés : il n'est pas téméraire d'en inférer qu'originairement le travail manuel a dû consister en rites magiques, tenus pour indispensables en vue de dompter la matière. Cela est encore très visible pour les forgerons et les chasseurs.

Partout, au Soudan, les forgerons sont considérés et se comportent le plus souvent comme des magiciens. L'extraction du fer s'entoure de rites essentiellement magiques : seuls, les forgerons y peuvent prendre part ; après une préparation rituelle, ils travaillent nus tant que dure l'opération et ne reviennent à la vie normale qu'un certain temps après la fin du travail en observant encore des pratiques spéciales. Couramment l'on tient leurs œuvres pour entachées de magie. Leurs outils sont imprégnés de cette énergie invisible et, à certains jours, la case où le forgeron les remise devient une sorte de temple, où le maître de céans officie. La chronique (1) attribue un rôle particulièrement utile aux Massa-si, à *fa* Siné Dyara, qui était forgeron et entendait le langage des oiseaux.

Raffenel nous a tracé un intéressant portrait d'un de ces forgerons bambara, le père Niany, comme il le nomme, dont il fut l'hôte à Foutobi (Kaarta). Il l'a vu agir tour à tour comme *fa*, prêtre des Mânes et des esprits tutélaires de la famille, médecin, exorciste... ; toujours en éveil, toujours en émoi, guettant les mille manifestations de l'invisible et se précipitant pour les seconder ou, au contraire, les plier à sa volonté.

Voici des extraits de cette figure si caractéristique du père Niany :

« J'ai vu mourir un petit enfant de la morsure d'un « serpent, raconte Raffenel (2) ; la pauvre créature était « hideuse et gonflée comme un ballon. Sa mère l'avait

(1) Voir page 103.
(2) In, *Nouveau voyage au pays des nègres*, Tome I, p. 417.

2: Monteil FA8 Bambara

« déposée au milieu d'un champ de mil qu'elle sarclait. « Un serpent (1) vint et mordit l'enfant. A ses cris, la « mère se méprit et lui offrit le sein ; mais bientôt l'en- « flure se manifesta et, vingt-quatre heures après, il avait « cessé de vivre. »

. . . . . .

« Quelques jours après la mort de l'enfant, une femme « de la maison était encore mordue, à deux pas de ma « case, par un serpent semblable. Le vieux Niany fut « mandé et accourut aussitôt. Je ne le savais pas versé « dans les sciences médicales ; mais, à voir la confiance « qu'il inspirait, je compris qu'il n'en était pas à son « coup d'essai.

« Sa médication consista d'abord en gestes ridicules « et en paroles incohérentes prononcées avec une extrême « volubilité ; après quoi il sortit de dessous son boubou « une petite corne renfermant un onguent noir et gras. « La blessée, qui paraissait fort calme, fit elle-même son « pansement et étala l'onguent sur sa plaie ; elle y ajouta « une racine pilée que le brave homme tira d'une autre « corne. Quand la femme eut fini, vint le tour de Niany : « il marmotta encore des paroles, passa les doigts dans « ses oreilles, en retira une matière qui paraissait y exister « en abondance, et l'étendit avec précaution par dessus « l'onguent. La femme se releva ensuite et retourna à « son travail.

« J'assistai à ce pansement avec un intérêt très vif, « car d'un moment à l'autre je pouvais me trouver dans « le même cas. Aussi ne manquai-je pas d'envoyer « demander fréquemment des nouvelles de la malade. « On me répondait toujours qu'elle allait bien, et le sur- « lendemain on vint m'annoncer qu'elle était radicale- « ment guérie ; elle n'avait eu ni enflure, ni douleur, et « n'avait pas cessé un instant de vaquer aux travaux de « son ménage.

« Le serpent qui l'avait mordue était pourtant de la

(1) « Ces serpents ont cinquante centimètres de longueur sur quatre « centimètres environ de diamètre ; leur dos est gris, avec des anneaux « noirs très marqués, faisant le tour du corps. Ils ont le ventre blanc, la « tête plate, arrondie à l'extrémité ; la partie voisine de la queue est « recouverte en-dessus d'un appendice formé d'une succession d'écailles « verticales, occupant le quart de la longueur du reptile ; la queue est « d'un diamètre beaucoup plus faible que le corps. Ils affectionnent les « abords des villages et montrent une prédilection marquée pour les toi- « tures des cases. » (Raffenel).

2: Monteil FA8 Bambara

« même espèce que celui dont la piqûre avait causé la « mort de l'enfant. J'ai vu et tenu en mes mains les deux « serpents ; j'ai vu appliquer le remède et l'ai fidèlement « décrit. Faut-il croire à la vertu des gris-gris et à l'om- « niscience de l'Esculape de Foutobi, ou bien faut-il « donner une inorthodoxe extension à cet aphorisme : « c'est la foi qui sauve ?

« Toujours est-il que je pris la ferme résolution de me « confier sans hésiter, le cas échéant pour moi, aux « savantes mains du vieux Niany.

« En allant le féliciter de sa cure merveilleuse, je lui « reparlai de la mort du petit enfant qu'il avait traité par « les mêmes moyens. On n'a sans doute pas oublié la « singulière logique à l'usage du forgeron : cela n'est pas « étonnant du tout, me dit-il, mon remède ne guérit que « ceux qui y croient, et ce petit enfant n'y a pas cru. »

. . . . . .

« (1) J'ai dit, ailleurs, que dans les croyances nègres, « la tradition des possédés était précieusement gardée. « Un soir, j'ai assisté à une cérémonie qui avait pour « objet de chasser le diable du corps d'une femme. « L'exorciseur était le père Niany, l'homme universel de « Foutobi. Au premier bruit de cette nouvelle, la foule « se porta à la case de la possédée, je me mêlai à la foule, « curieux de voir ce qui allait se passer. J'aperçus une « malheureuse qui se roulait à terre dans d'affreuses « convulsions, au milieu d'un cercle de curieux, qui la « laissait s'ébattre en liberté, en devisant de ses mouve- « ments. Il y eut sensation quand le forgeron parut, et le « cercle se rompit pour le laisser passer ; il s'approcha de « la possédée, la toucha, prononça des paroles à voix « basse, accompagnées de gestes particuliers, la leva et « la coucha sur une natte.

« Presqu'aussitôt la femme se calma, et le père Niany, « que ce triomphe ne semblait pas avoir rendu plus fier, « se retira après lui avoir dit quelques mots à l'oreille ; « la foule s'écoula aussi sans manifester la moindre sur- « prise d'un succès si complet et si vite obtenu. J'en « conclus que ces sortes d'événements n'étaient pas rares, « et que Niany avait une grande habileté pour chasser « le démon du corps des femmes. Je ne saurais d'ailleurs

(1) Raffenel, *op. cit.*, p. 468.

2: Monteil FA8 Bambara

« dire ce qu'avait celle-là ; mais au moment où je le vis, « je la croyais simplement atteinte d'une attaque d'épi- « lepsie, et je ne retrouvai pas, dans les convulsions aux- « quelles elle était en proie, les signes ordinaires de cet « affreux mal. »

Sûr de son art, Niany en connaissait cependant l'alea : il n'est magicien qui ne trouve plus puissant que lui ; le danger, c'est l'étranger, l'inconnu, qui peut disposer de secrets susceptibles de faire échec aux plus habiles pratiques. C'est pourquoi Niany se défie de l'Islam. Il a une idée, qui nous paraît un peu singulière, de ce que peut être Allah vis-à-vis d'un mécréant comme lui et, imbu de la croyance à la continuité de la matière, il en fait une application sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre de l'Islam.

S'il se méfie de l'Islam, Niany n'est pas moins prévenu contre les manœuvres de l'étranger, Raffenel, qu'il loge.

« (1) Un matin, il vint se plaindre très vivement de ce « que j'empêchais la pluie de tomber et du tort considé- « rable que je causais aux habitants. Je ne me rendais « pas bien compte tout d'abord des raisons qui avaient « pu amener Niany à m'adresser un semblable reproche, « mais il s'expliqua. Selon lui, la pluie devait être très « mécontente de me voir toujours occupé d'elle, regar- « dant ses gouttes, examinant les nuages, et elle se ven- « geait en ne tombant pas. Le père Niany étendait aussi « ses griefs à mes thermomètres ; mais son plus grand « ennemi était mon baromètre, auquel il prêtait toutes « sortes de mauvaises intentions.

« Le lendemain, il revenait à la charge, accompagné « d'une députation d'agriculteurs portant sur l'épaule « leurs instruments aratoires.

« Nous avons réfléchi, me dit Niany, que puisque tu « as le pouvoir d'empêcher la pluie de tomber, tu dois « avoir aussi le pouvoir de la faire tomber ; nous venons, « en conséquence, te prier de lui parler en notre nom.

. . . . . .

« Le surlendemain, nouvelle députation, mais ayant « cette fois l'air menaçant. Il y avait, dans le nombre de

(1) Raffenel, *op. cit.*, p. 322.

« ceux qui la composaient, beaucoup de figures inconnues.
« Nous voulons que tu fasses pleuvoir — me dirent les « principaux personnages, et ils jetaient un regard cour- « roucé sur mon baromètre, — nous avons trop attendu. « Tu ne nous feras pas croire que ce que tu fais là avec « ces machines (ils désignaient du doigt mes instruments), « en regardant l'air et en écrivant des gris-gris, soit inno- « cent. Jamais dans le pays on n'a vu la pluie tant tarder « à tomber, et jamais un homme n'a fait ce que tu fais. « Arrange-toi comme tu voudras, mais il nous faut la « pluie pour ce soir. »

« Le ciel était chargé de gros nuages noirs qui me « rassurèrent... Une heure après la pluie tombait, mais « les coquins, craignant sans doute que ma présence ne « paralysât ses bonnes intentions, me poussèrent rude- « ment dans ma case et en fermèrent la porte. Par cette « stupide mesure, ils m'empêchèrent de suivre la marche « d'un superbe orage et de noter les variations baromé- « triques survenues pendant sa durée.

« Comprend-on que l'on soit exposé à recevoir de « pareilles sommations ? Il ne leur restait plus qu'à « vouloir la lune ou les étoiles. »

Niany est le type de bien des forgerons soudanais, de ceux qui exercent effectivement le métier, et l'on com- prend que l'indigène tienne les gens de cette caste à dis- tance, leur témoigne de la considération, de la crainte, du mépris..., car les gens comme les choses magiques sont toujours proteiformes pour le Noir.

Le chasseur est, lui aussi, un magicien. Il suffit de le voir partir en campagne pour s'en douter. A toute sa personne et à tout son attirail, sont fixées des amulettes qui constituent un véritable revêtement en même temps qu'un arsenal d'armes magiques.

C'est que les animaux ne sont point, pour le Noir, ce que nous pensons : eux aussi sont des puissances avec lesquelles il faut compter. Il en est un indice probant : pas d'animal si petit soit-il qui n'apparaisse, à un certain moment, comme éminemment dangereux et, par suite, digne d'égards ; alors, on ne l'appelle que « maître », « seigneur »... Ceux qui sont toujours redoutés ne sont jamais autrement nommés : *wara-ba* = le lion ; *sa-ma* = l'éléphant ; *ma-li* = l'hippopotame ; *bam-ma* = le

2: Monteil FA8 Bambara

caïman..., autant de dénominations qui, étymologiquement, signifient : « maître, » « seigneur ».

Ces termes ne sont point de vaines qualifications, elles attestent la croyance à l'incorporation d'une puissance surnaturelle sous les espèces animales, et les égards dont on témoigne n'ont d'autre but que de se ménager les bonnes grâces de cette puissance, ou à tout le moins d'éviter sa colère. L'emploi courant de toutes sortes de débris animaux (peau, cornes, queue, poils, déjections...), pour la composition des armes magiques, est une application de ce principe de la continuité de la matière, de l'individu, et des vertus qui leur sont propres. Aux flancs de la femme enceinte, l'on attache une patte de lièvre pour accélérer la sortie de l'enfant ; un sachet en peau de lion rendra l'enfant courageux et fort...

La domestication des animaux est, semble-t-il, le résultat heureux de pratiques magiques : ces vaincus sont tenus pour des « faibles » et traités comme tels, mais, sans doute, faut-il voir dans certaines dénominations quelque trace de l'estime qu'on leur témoignait et que, peut-être, on leur témoigne encore dans certaines occasions : *ja-li* = âne, se rattache à *ja* = puissant, de même *nya-ri* = chat, procède de *nya*, qui a ce même sens de « puissant » ; aussi *ba* = chèvre. Et pour la chèvre, il subsiste maintes coutumes très suggestives : son lait est à la base du serment le plus solennel, celui de fraternisation ; on l'emploie encore pour éteindre l'incendie allumé par la foudre ; sa peau sert à confectionner des sandales que portent les veuves dans la période de deuil. La chronique rapporte qu'un certain plat préparé avec de la tête de chèvre éveille et entretient la puissance chez les chefs (1). Pourtant, la chèvre partage, avec l'âne, la mésestime générale, on les considère comme les compagnons-nés de l'esclave : est-ce à cause de cela que certains jugent prudent de ne pas permettre que ni âne ni chèvre entrent dans leur maison. Il est admis, en effet, que l'homme riche et puissant peut être ruiné si l'un ou l'autre de ses animaux entre chez lui et, plus encore, si lui-même les touche.

L'œuvre du magicien. — Ainsi l'homme est noyé dans ce fluide singulier dont, en fin de compte, tout, y compris

(1) Voir à propos de Dina Wara, page 28.

2: Monteil FA8 Bambara

lui-même, n'est qu'une apparence. Des courants, des remous font se heurter toutes les formes dont les plus fortes seules résistent, dominent, gagnent encore, dans cette manière de lutte, une puissance plus grande qu'elles manifestent différemment. « Celui qui sait » évite, ou peut suivre cette agitation chaotique, se diriger et diriger autrui : il est le véritable « maître » (*soma*) seul capable d'utiliser cet invisible toujours présent, toujours puissant.

Ce que produit le magicien peut être qualifié par une seule expression : l'arme magique, tantôt propre à la défense, tantôt spéciale à l'attaque, ou bien encore appropriée à toute fin pour qui sait s'en servir. Puisons quelques exemples dans l'arsenal bambara.

A qui veut détruire un ennemi, le *so ma sama* (litt. envoi de la personne de la maison) est une arme précieuse. Poudre mystérieuse enfermée dans une corne de biche et au milieu de laquelle est fiché un bâtonnet. Pour l'emploi, voici : supposons un Bambara qui veut nuire à un individu de passage dans son village. A l'abri de tout regard indiscret, le Bambara prend en main la petite corne, saisit le bâtonnet et, ayant proféré des malédictions contre l'individu visé et qu'il nomme, il place le bâtonnet sur sa langue, d'abord dans le sens de la longueur de celle-ci, puis de même perpendiculairement ; après cette opération en croix, il replace le bâtonnet dans la corne. Quand le voyageur sera de retour dans son village, le charme opérera : s'il a l'imprudence, dès son arrivée, de s'asseoir partout ailleurs que sur la terre nue, il mourra ; il sera indemne dans le cas contraire.

Si ce n'est pas le passager lui-même qu'il veut atteindre, mais quelqu'un du village de ce passager, le Bambara, après avoir procédé contre cet ennemi suivant le rituel sus-visé, vient trouver le passager, entre en conversation amicale avec lui et, au moment de le quitter, lui dit : « Tu salueras un Tel pour moi ». Lorsqu'au retour le voyageur s'acquitte de cette commission, si la personne visée répond aux politesses qui lui sont transmises exactement par les mêmes politesses, elle n'éprouvera aucun mal ; si, au contraire, elle répond « *maraba* » (merci), elle mourra sur-le-champ.

Le *so ma sama* fait partie de cette catégorie d'armes magiques particulièrement redoutées et redoutables que

2: Monteil FA8 Bambara

les Bambara appellent du nom générique de *korti*. Les *korti* sont innombrables : ce sont, d'habitude, des poudres dans lesquelles entrent tous les ingrédients imaginables et le plus souvent répugnants (venins de serpents, excréments de fauves, viscères putréfiés de tous cadavres...).

Voici, à titre d'exemple, comment on obtient le *su-mugu*. L'on introduit une tige de mil bien sèche dans l'intestin d'une charogne par l'anus ; on l'y laisse séjourner un temps suffisant pour qu'elle s'imprègne des toxines cadavériques ; on la retire alors, on la fait bien sécher avant de la pulvériser. On la conserve dans des cornes, dans des boîtes, soit telle qu'elle est, soit broyée avec un onguent.

Nombre de ces poudres sont employées par incorporation aux aliments, solides ou liquides, qu'absorbe la victime. A cet effet, les moyens les plus divers sont mis en pratique : couramment, la poudre nocive, le *su-mugu* notamment, est placée sous l'ongle. L'opérateur, en offrant à boire à sa victime, laisse choir habilement cette poudre dans le liquide.

Il en est qui, par ce même moyen, aidé d'une chiquenaude, sont projetées sur l'individu ; elles s'insinuent alors par les moindres excoriations dermiques.

Tout cela s'accompagne des pires malédictions et constitue ce que l'on appelle *korti su*. Ces poisons agissent diversement : les uns brusquement, les autres avec lenteur. L'on dit que le *su-mugu* n'opère que progressivement. Son action se voit à une certaine enflure du ventre, qui détermine la mort en quelques mois. Il n'est pas d'indigène que le *korti* n'épouvante et il est des Européens qui en ont éprouvé les dangereux effets.

Il est des *korti* qui sont non plus le résultat de manipulations, mais de véritables esprits du mal mis en mouvement par des moyens magiques. En voici un exemple du genre dit *donna*, genre auquel appartiennent déjà le *so ma sama* et le *su-mugu*. L'emblème ou représentation matérielle (*boli*) de ce *donna* est une sorte de boule, peu volumineuse. Pour s'en servir, on le place sur le fer d'une de ces pioches indigènes dite *daba*. L'on opère de nuit. L'esprit est attiré par un sacrifice de poulet et des offrandes de cola. L'opérateur formule ses malédictions contre les personnes, parfois fort éloignées, et demande à l'esprit

2: Monteil FA8 Bambara

de se charger de sa vengeance. Si l'esprit accepte, l'on entend soudain comme le bruit du vol d'un bousier (1) : c'est le génie qui part accomplir sa mission. Il piquera mortellement l'ennemi pendant son sommeil, puis reviendra. Son retour est annoncé par le même bruit de vol qu'au départ. Si l'invocateur, qui a mis l'esprit en mouvement, s'est endormi en attendant son retour, l'esprit le tuera de la même manière que celui contre lequel il avait été suscité. L'invocateur doit attendre éveillé le retour de l'esprit et, à nouveau, lui sacrifier un poulet et des colas.

Aux *korti* l'on oppose les *kana*, qui sont des armes défensives et plus spécialement curatives ; basées sur les mêmes principes, composées d'ingrédients analogues ou pareils à ceux des *korti*, ils visent essentiellement à neutraliser les effets de ces derniers. C'est d'un *kana* qu'usait le père Niany contre la morsure des serpents (2).

Une troisième catégorie d'armes magiques est celle des *siri-kun'* = nœuds. S'il n'est lui-même un génie, le *siri-kun'* est tout au moins sous la dépendance d'un génie, et c'est en s'adressant par vœu ou par serment à ce génie, que l'on obtient soit de réaliser une vengeance, soit d'éviter d'être atteint par la vengeance d'autrui.

Comme son nom l'indique, le *siri-kun'* lie, c'est-à-dire oblige et aussi paralyse. Il reçoit les obligations que, par serment, contractent sous sa surveillance les parties, et il punira le parjure. Il rend incapable et paralyse celui contre lequel son intervention a été demandée.

Personnellement, j'ai vu des Bambara se présenter devant moi, pour le règlement de leurs affaires litigieuses, serrant en main quelques brins de paille. Ils obéissaient à la consigne, s'efforçaient à me soumettre au *siri-kun'*, c'est-à-dire à paralyser mon action envers eux (3).

Toutes ces manœuvres de magie criminelle se passent au milieu des fourberies, des hypocrisies les plus décontantes ; ce sont souvent les voisins les plus obséquieux qui sont les plus dangereux. C'est pourquoi le Bambara

(1) Ainsi s'expliquerait, m'a-t-on affirmé, l'effroi que cause le bousier à certains Bambara.
(2) Voir *supra*, p. 148.
(3) La chronique du Ségou rapporte un fait pareil pour Ngolo envers Mamari (voir p. 48).

2: Monteil FA8 Bambara

aime s'assurer le secours d'un « protecteur puissant » (*dyigi seme*). Il le cherche et croit souvent le trouver dans la confrérie d'un de ces omnipotants génies dont nous aurons à parler.

Les rites. — Il n'est pas de pratiques magiques sans rites appropriés qu'il convient d'observer strictement : toute négligence rend l'opération inefficace, voire dangereuse pour son auteur. Ainsi avons-nous vu que l'invocateur qui s'est endormi en attendant le retour de l'esprit, dont il a suscité l'action, est tué par cet esprit rentrant à son point de départ, parce que, semble-t-il, cet opérateur n'a pas fait le nécessaire pour assurer la réintégration de cette force surnaturelle.

Il y a donc des rites qui mettent en mouvement cette énergie universelle, diffuse ou personnifiée, des rites qui la canalisent, la dirigent, l'orientent, tant pour qu'elle atteigne le but que l'on vise, que pour éviter qu'en s'écartant de la voie qui lui est tracée, elle ne cause du dommage à celui-là même qu'elle doit servir. C'est par des moyens analogues que l'on pense arrêter les méfaits de l'agent inconsidérément suscité : Ngolo ayant provoqué l'orgueilleux désir de son fils Ntyi, pensa conjurer les effets de l'ambition qu'il avait fait naître en immolant à ses dieux son petit-fils, fils de ce même Ntyi.

Ces actes qui suscitent, guident et réintègrent l'énergie universelle, diffuse ou personnifiée, constituent ce que nous appelons des rites.

Dans le serment par la cola, celui qui opère a en main un objet aigu (épingle, épine...) avec lequel il pique, ou transperce, la cola, en disant, par exemple : « Prends mon cœur et mon foie et tue-moi si... » (*i ka ne son' ni m bien' ta, ni*)... Ces piqûres indiquent à la « puissance » envers laquelle l'opérateur s'engage que, le cas échéant, elle devra se venger en transperçant le coupable, comme la cola est transperoée par la pointe de l'épine (1). Dans les malédictions, toutes les imprécations proférées sont autant d'indications et, parfois, d'ordres (2) suivant les-

(1) La blouse envoyée par Ma-n-son à Foro-koro fut préalablement transpercée à coups d'aiguille (p. 109).

(2) Lors de l'admission dans les confréries les plus terribles menaces sont proférées contre le traître ou le parjure sous forme d'imprécations indiquant à l'esprit vengeur de quelle manière il devra punir : qu'il t'entre par l'anus et te sorte par la bouche ;...

2: Monteil FA8 Bambara

quels l'esprit mis en mouvement est sollicité ou obligé d'agir.

Il est des cas où l'indigène tend, au contraire, à retenir l'énergie prête à agir, afin d'éviter le mal qui résulterait de cette action. Pour cela, il s'abstient de certains actes : ainsi prennent naissance bien des interdits (*tne*).

Acquérir de la force magique pour se renforcer, ou se comporter de façon à éviter d'être atteint par elle, ou encore s'en débarrasser quand on en est imprégné de manière dangereuse, autant d'opérations qui exigent de ces actes appropriés ou rites, dont seuls les magiciens ou les intuitifs savent déterminer les formes et conditions.

La chronique en témoigne, les chefs s'efforcent, par des procédés magiques, à augmenter cette puissance surnaturelle, base de l'autorité de leur magistrature : Dina Wara fait usage d'un mets à la tête de chèvre qu'il absorbe, seul, dans l'obscurité. Pour Biton, ce sont des bains dont Ngolo, par un subterfuge, s'approprie les vertus, tout comme Biton lui-même avait agi envers Dina Wara, son beau-frère. A toutes sortes de pratiques analogues, Ngolo dut de voir grandir sa « veine », modalité de la puissance surnaturelle que confère un certain potentiel magique, et cette « veine » a comme un rayonnement qui fait bénéficier tout ce qu'elle atteint d'une chance spéciale ; c'est pourquoi les marabouts recommandent à Biton de vivre dans l'intimité de Ngolo pour bénéficier de cette bienheureuse ambiance.

Cette énergie s'attache à tout et principalement aux objets en contact avec ce qui en est imprégné : ce que chacun porte sur soi devient donc une manière d'accumulateur et c'est pourquoi ce qu'un puissant laisse à sa mort est gardé avec soin et constitue le plus précieux de sa succession. La chronique nous montre en quelle haute vénération étaient tenus le bonnet et les armes de Biton.

La force magique s'acquiert donc par des pratiques appropriées qu'indiquent les magiciens ; l'on participe de ses bienfaisants effets en vivant dans l'ambiance de ceux qui en sont dépositaires, ou bien en s'appliquant ce qui provient de ces privilégiés, car c'est encore là un effet de la continuité de la matière : quoi que ce soit, qui émane de la personne ou de l'objet imprégné de force magique, agit comme s'il n'était qu'une fraction même de ce corps. Il est de pratique fréquente que le magicien, ou celui qui

2: Monteil FA8 Bambara

accomplit les rites, projette de sa salive sur la personne ou l'objet soumis à ces rites : c'est un moyen de lui transmettre le fluide qui est en lui.

Inversement, il est indispensable de savoir éviter le contact ou les simples émanations de la force magique maléfique. C'est le pourquoi de nombre de pratiques mystérieuses et le secret des innombrables amulettes qui forment autant de boucliers placés, pense-t-on, aux bons endroits, pour repousser toute atteinte. Au magicien, il appartient de composer l'amulette en conséquence et de prescrire la conduite à tenir pour en garder l'efficacité.

Il est à remarquer que la défense constituée contre une personne déterminée ne vaut que contre cette personne et demeure vaine contre celle qui lui succède, par exemple. La chronique nous rapporte ainsi que Bani, chef de Samba-Nyana, usait victorieusement de certains artifices qui empêchaient Ma-n-son de le vaincre ; mais tenu dans l'ignorance de la mort de Ma-n-son et n'ayant, par suite, pris aucune précaution à l'égard de Da, fils et successeur de Ma-n-son, il fut vaincu par Da, contre lequel ses artifices étaient inopérents.

Si, malgré les précautions prises, l'on est frappé, que faire ? Qui n'est d'ailleurs atteint sous forme ou autre ? et le Bambara est toujours porté à croire à une intervention surnaturelle. Il dispose toujours lui-même de quelque recette, plus souvent il a recours aux lumières du « voyant », et, s'il y a lieu, à l'art du magicien.

La médecine indigène est un fouillis de formules magiques et de remèdes qui rappellent fort la pharmacopée du moyen-âge (Voir plus haut les procédés du père Niany).

L'individu ne vit pas isolé, il est partie intégrante d'une communauté : dans la société, si restreinte soit-elle, à laquelle il appartient, il occupe progressivement des situations diverses ; physiquement ou moralement, il subit des transformations ; sous l'empire des circonstances, des événements heureux ou malheureux, des changements s'opèrent en lui : bref, son potentiel magique varie. Ces variations sont toujours considérées comme intéressant le milieu tout entier qu'elles sont susceptibles, dans certains cas (maladie, mort...), d'affecter de manière néfaste. L'individu doit, dès lors, obligatoirement, être

2: Monteil FA8 Bambara

soumis à un traitement approprié pour le ramener à l'état normal inoffensif.

De ce point de vue, la vie sociale apparaît comme donnant lieu à des séries de rites de désintégration et de réintégration, ou agrégagion, de l'individu, par rapport au milieu où il évolue : la naissance, la circoncision, le mariage, la maladie, la mort, l'exercice de certains métiers, autant d'états dont l'accès ou l'abandon comportent généralement trois temps : séparation du milieu commun, accomplissement de l'acte, réintégration dans le milieu antérieur ou agrégation à un milieu nouveau. Entre le 1er et le 2e, ainsi qu'entre le 3e et le 4e temps, il existe d'habitude une sorte d'intervalle négatif que nous appelons marge. Ce schéma, qui se dégage de l'analyse de faits multiples, subit en pratique des modifications ou des altérations qui en changent la physionomie ; néanmoins, l'essentiel de ces séquences rituelles demeure si bien qu'en rapprochant ces manifestations extérieures du schéma théorique, il est possible de les mieux comprendre et de restituer à certaines d'entre elles, profondément mutilées, leur signification réelle que l'indigène est, le plus souvent, pour ne pas dire toujours, incapable de définir ou préciser.

L'exposé détaillé des institutions nous fournira l'occasion d'une étude concrète de ces séquences rituelles, qu'une manière d'empirisme séculaire a façonné au point de leur donner si bien figures de lois, qu'elles représentent, en définitive, ce qui, dans la coutume, semble avoir acquis une sorte de pérennité par l'acquiescement général.

Où que ce soit, en effet, chez les Noirs l'on constate que les événements à caractère général (naissance, majorité, mariage, maladie, mort...) sont entourés de pratiques rituelles d'aspect divers, ici et là, mais pouvant toutes se ramener au schéma théorique des trois temps avec marge ; toutes dénotent un fond magique commun ; toutes procèdent d'un long empirisme qui leur a façonné une physionomie propre et relativement très stable pour le milieu auquel elles se rattachent.

Et ce que nous venons de dire de l'individu doit s'entendre des collectivités : celles-ci se comportent entre elles, ou vis-à-vis des individus, comme les individus entre eux. Ce sont, non seulement des personnes morales, comme l'on dit chez nous, mais des personnes tout court,

2: Monteil FA8 Bambara

en raison du besoin impulsif d'antropomorphisme du Noir.

Remarquons, enfin, que le Noir ne s'abstrait pas de la nature environnante, il n'est pas arrivé à ce stade où l'homme se considère comme une espèce d'intermédiaire entre le naturel et le surnaturel ; le Noir fait partie intégrante de la nature, et c'est pourquoi il traite celle-ci comme lui-même. Les phénomènes naturels sont donc soumis, de la part de l'homme, à des séquences rituelles pareilles à celles qu'il observe pour ses propres actes.

CHAPITRE III [p. 157]

Les Communautés

1. Généralités

La société indigène n'est pas simple et, dans l'étude de ces pays, l'Européen a fait usage de vocables qui, faute d'être définis, ont brouillé la réalité.

En particulier, il s'est servi couramment des mots « royaume » et « empire » pour désigner les Etats soudanais, et auteurs et lecteurs ont mis, derrière ces expressions, une organisation sociale plus ou moins analogue à celles que ces mots recouvrent dans nos pays.

Or, ces empires ou royaumes sont de simples clans, c'est-à-dire des groupements politiques, imposant une domination à d'autres groupements dont les membres deviennent à leur égard tributaires, gens de castes ou esclaves. Un tel empire, si l'on veut employer ce mot, n'a à vrai dire aucune limite topographique précise ou, si l'on préfère, cette limite est en perpétuelles variation ; de plus, l'étendue de pays englobée sous cette dénomination comporte deux parties : les territoires, que l'on pourrait appeler d'administration directe, dans lesquels l'autorité clanique s'exerce immédiatement, et les territoires dont la position à l'égard du clan est très variable, depuis la sujétion étroite jusqu'à la quasi-indépendance.

Le clan impérial ou, si l'on aime mieux dominant, agit dès lors le plus souvent sur des gens de races autres que celle de ses membres ; fréquemment, lui-même comporte, au moins à l'origine, des éléments ethniques divers.

Pour que des associés aussi hétérogènes puissent vivre côte à côte sans se heurter, il faut qu'ils aient ensemble des mœurs ayant un large fond commun, et c'est ce qui est, en effet. Où qu'on le considère, le milieu indigène présente un cloisonnement dont les tranches semblent, au premier abord, isolées l'une de l'autre ; tout au sommet de l'édifice social, se dresse une manière de noblesse constituée par le chef du clan, sa famille et les familles claniques ; au-dessous, des gens libres, purs ou castés ; enfin, des esclaves. En fait, une pénétration réciproque et continue soude tous ces éléments entre eux.

C'est qu'en effet tout ce corps social n'existe que par la vie intense des cellules qui le constituent et qui sont les familles. Ces familles présentent entre autres caractères d'être très jalouses de leur indépendance respective et, cependant, de s'allier étroitement entre elles, en même temps qu'elles s'assimilent, sans limite, ces étrangers que que sont les esclaves.

C'est donc sur la cellule familiale qu'il importe de fixer notre attention, afin de bien connaître l'élément essentiel de la vie sociale indigène ; d'autant plus même que toutes les collectivités indigènes sont comme calquées sur l'organisation de la famille.

Dans la langue des Bambara, il n'y a pas de termes proprement équivalent à notre mot famille, entendu au sens juridique (1). La collectivité placée sous l'autorité d'un même *fa* (2) est désignée sous des appellaions qui diffèrent selon que l'on envisage la collectivité elle-même, ou bien le lien que cette collectivité occupe.

Notons, tout d'abord, qu'une collectivité, quelle qu'elle soit, formant association, est une *ton'* : ainsi en est-il de tous les gens placés sous l'autorité d'un même *fa* et, de ce point de vue, chacun d'eux est un *ton'-den'* = littéralement « un enfant de la *ton'* », c'est-à-dire un membre de la ton' ; par une dérivation courante, on forme de là le mot *ton'-denya*, désignant proprement l'ensemble des gens d'une même *ton'*, ce qui est l'équivalent du mot

(1) C'est pourquoi nous préférons celui de communauté, mais moyennant les remarques que nous donnons ici l'emploi du mot famille ne présente pas d'ambiguité.

(2) *Fa* signifie, suivant le cas, seigneur, maître, patriarche, père... Il correspond très bien dans la famille au titulaire de cette haute et respectable dignité qui faisait que Mistral disait de son père : mon seigneur père, ou le maître.

français « société », « confrérie ». Quant au chef de la *ton'*, c'est le *ton'-tigi*, terme dont on honore quiconque est à la tête d'une famille importante et qui, à certains égards, est l'équivalent de nos mots « notable », « notabilité ».

Si l'on considère la famille comme l'association des gens issus des mêmes parents, l'on emploie *ba-denya*, dérivé de *ba-den'* : le mot *ba* désignant la mère et au sens large le générateur, mère ou père, *ba-den'* désigne quiconque est issu d'eux, d'où les acceptions de « enfants », « frères », « parents », et pour *ba-denya*, « fraternité » et « parenté ».

Alors que, envisagé au point de vue restreint qui nous occupe ici, *ton'* s'applique à qui vit sous l'autorité du *ton'-tigi*, qu'il lui soit ou non rattaché par le lien de la génération naturelle, le mot *ba-denya*, plus strict, ne vise que les individus qui descendent d'un même auteur mâle commun et par les mâles, ou encore, plus étroitement, les frères et sœurs utérins. Ces deux mots, *ton'* et *ba-denya*, ont donc une acception autre que celle de notre terme « famille » que, dans notre langue juridique, on définit : l'ensemble des personnes unies entre elles par un lien de parenté ou d'alliance.

La famille bambara réside dans des cases qu'une clôture joint les unes aux autres, ou bien entoure complètement en appuyant ses deux extrémités sur un *blon'* (sorte de vestibule). Cette clôture porte, dans certains dialectes, le nom de *gwa*, d'où le terme *gwa-tigi* dont on honore le *fa*, maître de maison.

Gwa ne signifie donc famille que par une déviation et il est bien difficile d'accorder au mot famille, ainsi entendu, une signification précise, car le *gwa* contient des gens qui n'appartiennent pas à la famille et, par contre, ne renferme pas tous les membres de la famille.

Il convient, d'ailleurs, de remarquer que le mot *gwa*, pris dans son sens de « clôture », sert à désigner toutes sortes d'agglomérations ainsi entourées, notamment des parcs à bestiaux. Les variantes *wore* et *gore*, qui sont plus spécialement appliquées à ces parcs, peuvent également être employées, et le sont effectivement, dans certaines régions, pour former des noms de lieux habités ; la forme *kare* ou *kori*, usitée dans les formules de politesse, a la même signification : *kori ka kende* ? signifie, littéralement, toute la maison va-t-elle bien ?

2: Monteil FA8 Bambara

[Facing p. 160]

Fig. 5. — Bambara dont les joues sont taillades à l'imitation du tatouage caractéristique des esclaves des Kouloubali (Région de Diénné)

Fig. 6. — Femme et enfant (Région de Diénné)

Dans certains dialectes bambara, au lieu de *gwa* l'on dit *so*, dont l'acception première est aussi « clôture » et plus spécialement « haie d'épines », par laquelle toute installation primitive se protège ; *so-tigi* équivaut à *gwa-tigi*. Le mot *so* veut aussi dire « maisonnée », c'est-à-dire contenu de la maison, donc tout ce qui vit, habite dans la maison d'une manière permanente ou temporaire et qui appartient ou non à la famille.

Mais il arrive couramment que *gwa* et *so* s'entendent dans le sens étroit de « gens de la famille », c'est-à-dire vivant sous l'autorité du même *fa*.

En résumé, il n'y a pas de terme propre pour désigner expressément et exclusivement une collectivité pareille à celle que notre droit définit « famille ». En fait, les quatre termes susvisés : *ton'*, *ba-denya*, *gwa* et *so* sont usités à cette fin ; c'est l'intention qui leur donne une compréhension déterminée et chacun a, selon les localités, une valeur précisée par l'usage.

Quant à l'habitation même de la famille bambara elle comporte, en général, un plus ou moins grand nombre de cases de types divers. C'est tantôt une case cylindrique en maçonnerie indigène et à toit conique en paille, présentant une coupure — ou ouverture — qui ne descend pas jusqu'au sol et qui est la baie de la porte ; tantôt un parallélipipède de maçonnerie indigène ne présentant non plus, d'ordinaire, d'autre ouverture que la porte.

Des abris (*gwa*), constitués par des sortes de toits horizontaux en paille supportés par des piquets fourchus, disposés d'ordinaire au hasard des circonstances ou suivant les désirs du maître de la maison, jamais en tout cas d'après des règles traditionnelles ou une orientation immuable. Toutes ces habitations ou dépendances sont encloses soit par un mur de pisé, ou une haie continue, dont les deux extrémités s'appuient aux côtés de la case dite *blon'*, qui est comme le vestibule de la maison.

C'est dans le *blon'* que se trouve l'autel des ancêtres et des dieux domestiques.

Les maisons des notables présentent une disposition mieux étudiée : au lieu d'une seule cour intérieure, il y en a deux, trois et même davantage, échelonnées quelquefois en profondeur. Le maître répartit son monde de manière à faire un triage dans les éléments hétérogènes qui fusionnent sous son égide : la domesticité et les jeunes

2: Monteil FA8 Bambara

gens d'une part ; les femmes, filles et petits enfants d'autre part ; enfin, le successeur éventuel sont comme parqués dans des îlots particuliers, tandis que le *fa* lui-même se trouve dans une manière d'isolement respectueux, qui augmente encore son autorité.

Chez les grands personnages et en particulier chez les chefs de clan, cette disposition est la règle, l'isolement en profondeur est une mesure de quasi-sécurité. Autrefois, une sorte de forteresse, de réduit de résistance, le *tata*, était édifié au centre de la maison royale : la poudre, les armes, tous les moyens de défense étaient là en réserve et ce n'était pas chose facile à prendre que cette solide construction, au milieu de l'inextricable fouilli des cases adjacentes, elles-mêmes entourées d'un solide mur de maçonnerie indigène.

Les gens d'une même maisonnée se classent en trois catégories : les gens libres (*woro-u*), les gens de caste (*nyamaka-la*) et les esclaves (*dyon'-u*).

Les gens libres. — Dans la famille, les gens libres comprennent : les hommes, *tye-u*, c'est-à-dire les mâles circoncis ; *moso-u*, les femmes excisées ; *den'-u*, les enfants de l'un et l'autre sexes.

Par rapport à la puissance familiale (*faya*) dont ils peuvent disposer, les hommes sont qualifiés : *koro-u*, les vieux, les anciens ; ou *kamalen'-u*, les jeunes maîtres. Parmi les vieux, les *bina* (oncles), frères du *fa*, ont une situation prépondérante : ce sont eux qui forment, en quelque manière, le conseil de famille restreint, ils gèrent d'ordinaire le bien de communauté sous la direction du *fa*.

Parmi les femmes l'on distingue : les mères, c'est-à-dire les femmes en puissance de mari et qui sont effectivement des mères de famille, *ba-u* ; des vieilles, *moso-koro-u* ; des aïeules, *mama-u*, et, d'autre part, les filles, *moso-de-u*.

Quant aux enfants, ce sont indistinctement des *de*, à moins de spécifier *de-n-ke* = garçon ; *de-moso* ou *deni* = fillette.

De plus, tout mâle pouvant disposer de la puissance familiale (*faya*), à quelque titre que ce soit, est dit *fa* (1) :

(1) De telle sorte qu'en fait, tout mâle est *fa*, car il exerce ou est susceptible d'exercer dans l'avenir la *faya*. On dit humoristiquement *fa* à de tout jeunes enfants, tout comme l'on dit *ba* à des petites filles. Ces voca-

2: Monteil FA8 Bambara

le père, pour ses enfants et le mari pour ses femmes ; le grand-père à l'égard de tous ses descendants ; l'oncle envers ceux qui ont des droits au bien de famille...

Le générateur, le procréateur, le père, c'est le *wolo-fa*, dont tous les descendants sont également appelés *de* par rapport à lui.

Il n'y a pas à proprement parler de terme signifiant frère ou sœur, on peut cependant dire *baden'-ma-ke*, *baden'-ma-moso* ; entre eux, les enfants d'un même père se disent *koro* (vieux) ou *dua*, *duani* (jeune), respectivement pour parler de ou à celui qui est l'aîné ou le puîné et qu'il s'agisse de consanguins ou d'utérins. Strictement le *duani*, c'est le frère cadet utérin.

Pas de terme spécial pour neveu : les fils du frère sont, en effet, des *de* parce qu'ils sont sous la puissance de l'oncle tout comme ses propres enfants ; quant aux fils de la sœur, ils sont hors de la famille de leur mère, et pour la famille de leur père ils sont des *de*.

Les cousins, en tant qu'issus de frères sont, par le fait de leur soumission au même *fa*, des *de* et, se considérant comme frères, s'appellent respectivement *koro* ou *duani*.

Il y a une manière de cousinage entre enfants issus de frère et de sœur, avec une sorte de prédominance reconnue des premiers sur les seconds.

Egalement une manière de parenté entre enfants issus de deux sœurs.

En résumé, il n'y a de parenté vraie qu'entre gens relevant du même *fa*.

Quant aux alliés, ils sont englobés sous l'appellation unique de *biran'*, littéralement « celui avec lequel on est d'accord ».

Les femmes, *moso-u*, par rapport à leur époux commun, entre elles sont des *sina-u* ; par rapport à leurs enfants ou aux enfants de la maisonnée, ce sont des *ba-u* (mères), et le titre de *ba* est constamment employé par déférence ou respect ; aux très vieilles femmes l'on dit *mama* = grand'mère, aïeule.

bles peuvent être employés comme chez nous dans les locutions familières où l'on dit « le père un tel » ou « la mère une telle » sans avoir en vue l'état réel de père ou de mère.

Du reste, les mots *fa* et *ba* s'emploient aussi par marque de déférence, tout comme nous disons « maître », « maîtresse ». Voire même l'on peut dire que *fa* et *ba* sont dans le langage usuel parfois équivalents à nos termes Monsieur et Madame, avec les diverses nuances qu'ils comportent.

2: Monteil FA8 Bambara

Les gens de caste. — Sont des gens libres déchus qui forment une manière de clientèle des grandes familles. Nous en reparlerons.

Les esclaves. — Dans la maison demeuraient seuls les esclaves auxquels étaient confiés certaines fonctions. Lorsque le maître avait discerné des qualités domestiques chez un esclave nouveau, il le gardait à son service et souvent se montrait alors bon et généreux envers lui. La coutume admettait les enfants de tels esclaves à une situation privilégiée ; « nés dans la maison » (*wolo-so-u*), ils ne pouvaient pas être vendus, sauf en cas d'extrême nécessité. Parmi les *wolo-so-u* se recrutait tout le personnel de confiance, et les plus âgés, les plus expérimentés, les plus affectionnés avaient une très grosse influence sur les affaires de la maison ; ils connaissaient les secrets et les ressources de la communauté, mieux que la plupart des membres de cette communauté.

Une autre catégorie d'esclaves était composée de ceux qui, au bout de trois générations, se trouvaient *ipso facto* libérés (*dyongoron'-u*). Leur rôle a été considérable dans la société indigène.

2. La Communauté patriarcale ou patriarchie

Le dieu même. — Pour qu'une coutume nous apparaisse avec sa physionomie la plus expressive, il faut l'observer dans son épanouissement maximum et, en même temps, marquer tout ce qui, adventice ou étranger, en modifie l'aspect et l'allure, en adultère le fond.

Le culte des ancêtres est l'essence même de la famille : la manifestation la plus caractéristique de ce culte est celle des funérailles du chef de famille, du patriarche (*fa*). L'on assiste là à la transformation de l'homme en dieu-même en un espace de quarante jours.

Cet espace est comme une marge où s'élabore, dans le présent, la liaison entre le passé et l'avenir ; où s'établit la continuité entre les morts et les vivants, par l'intermédiaire du défunt. Coutume religieuse, pratique magique, loi civile, tout se trouve là accumulé en un apparent désordre qui déroute d'autant plus l'observateur superficiel, ou inexpérimenté, que divers faits accessoires ou circonstanciels masquent l'essentiel en s'y surajoutant.

2: Monteil FA8 Bambara

N'en est-il pas de même pour l'étranger qui, en France, voit se dérouler les funérailles d'un grand personnage ? Comment, s'il n'y est pas préparé, saura-t-il reconnaître les rites religieux et les faits civils qui forment le fond commun des obsèques des grands comme des humbles, portés pour les uns à leur plus grand développement, réduits pour les autres à leur strict minimum ?

Ce qu'il importe donc de mettre ici en évidence, c'est le substratum sur lequel reposent toutes les manifestations funéraires. Pour la clarté de l'exposition, nous diviserons la période qui va du jour du décès au quarantième jour après l'inhumation, en quatre phases : *a*) du décès à l'inhumation ; *b*) l'inhumation ; *c*) les fêtes funéraires ; *d*) le deuil.

a) *Du décès à l'inhumation.* — Dès que le décès survient, l'annonce en est faite à tous, mais suivant des modalités appropriées.

Les lamentations des femmes éclatent et répandent la nouvelle dans le voisinage immédiat, tandis que des coups de fusils préviennent toute l'agglomération. Ces faits avaient quelque chose de rituel au temps où les Bambara mouraient dans une expédition de guerre ; Raffenel nous en a gardé une manifestation remarquable :

« Lorsqu'un Bambara succombait à la guerre, trois « coups de fusils, tirés à la porte de sa case, par un de ses « compagnons d'armes, annonçait sa mort à sa famille. « A ce bruit, les pleurs répondaient et de toutes les cases « sortaient en pleurant les femmes du village pour courir « à la place où s'était fait entendre le funèbre signal. On « abandonnait tout pour prendre part à cette douleur. On « pleurait d'abord, puis l'on courait s'informer en route « de l'endroit où il fallait pleurer...

« Le guerrier chargé de cette mission arrivait à toute « bride à la porte. Il arrêtait son cheval court, chargeait « lentement son arme, la déchargeait, la rechargeait « encore, puis encore..., et quand le troisième coup avait « retenti, il s'éloignait avec la même vitesse, sans pro- « férer une parole, sans donner un détail... Deux coups « annonçaient l'esclavage. »

Aujourd'hui, c'est surtout à la mort d'un chasseur ou du père d'un chasseur que la poudre parle ; mais toujours, en toutes circonstances, éclatent les cris, les vociférations

2: Monteil FA8 Bambara

des femmes que leurs voisines, leurs amies, leurs parentes, viennent rejoindre.

Des cavaliers partent prévenir les fils du défunt qui sont au loin.

Pendant ce temps, le chef des esclaves ou le majordome, ou l'homme de confiance, ou un ami ou voisin du défunt, va prévenir le chef et les notabilités du village.

Aussitôt ces personnages viennent à la maison mortuaire, la lance en main. Reçus par celui qui provisoirement dirige la maison, ils se rendent auprès du défunt pour en reconnaître l'identité et expriment en même temps leurs condoléances à la famille, représentée par celui qui les reçoit ; puis, ils se retirent.

Dans la case mortuaire, un silence s'établit tandis que les femmes procèdent à la toilette du mort. Elles lavent le corps avec de l'eau chaude, aromatisée généralement avec du basilic : *su-ko-la* (*ocymum album et fébrifugum*) ; elles le sèchent, l'ensevelissent dans des pièces d'étoffe en coton blanc du pays ou le revêtent de ses effets également blancs. Une natte en grosse paille (*tyekala* ; *kara*) est disposée au milieu de la pièce ; une natte fine et souple en feuilles d'iphène est mise par dessus, et c'est sur cette deuxième natte que les femmes allongent le cadavre. Parfois elles posent la pierre, qui leur sert à moudre le grain, sur le ventre du mort, pour l'empêcher de gonfler.

Cette toilette terminée, les femmes s'asseyent à la mode indigène, dans la case mortuaire, sur des tabourets minuscules, drapées dans des étoffes blanches en tissu indigène. Celles qui arrivent du dehors témoignent d'une grande douleur : elles pleurent, elles crient, elles se couvrent la tête avec une étoffe et se hâtent vers la case mortuaire. Dès qu'elles y pénètrent, elles se taisent et cessent de pleurer.

Toutefois la douleur, chez les Bambara, n'est point muette : il est d'usage qu'elle s'extériorise ; aussi, dès que l'assemblée est suffisante, des chants commencent, rythmés par des battements de mains. Au hasard de l'inspiration l'une ou l'autre dit les exploits, les vertus du défunt. Des pleureuses, des vocifératrices de profession se mêlent à l'assistance, en dirigent et en exaltent peu à peu les bruyantes manifestations.

Le maître intérimaire s'installe à la porte ou à l'intérieur du *blon'*, ou vestibule de la maison, et reçoit là les condoléances.

Pour permettre l'arrivée des parents éloignés ou absents, quelques jours s'écoulent entre le décès et l'inhumation. Les chants funèbres prennent, durant cette période, une grande extension et sont abandonnés à des professionnels qui s'accompagnent d'instruments divers : tamtams, xylophones (*bala*) ; guitares. — Chanteurs, danseurs, vocifératrices se dépensent d'autant plus qu'ils savent pouvoir compter sur une meilleure rémunération.

Les enfants de la maison (*den'-u* ; *de-u*) ont dans ces jours d'attente une grande liberté : comme si l'autorité qui bridait leur indépendance avait cessé avec la vie du défunt. On les laisse prendre poules ou chèvres, faire de bons repas, chanter, danser, vivre en liesse.

La nuit qui précède l'inhumation, le mort est installé au dehors sous un abri (*gwa*), les chants et les danses continuent. Il est de coutume que les enfants (*de-u*) de la maison, guidés par les professionnels de l'orchestre funèbre, participent effectivement aux chants et aux danses funèbres.

Les parents, les amis, les voisins, les obligés de la famille doivent apporter des offrandes proportionnées à leur condition ou à leur obligation, pour contribuer aux repas et aux aumônes funèbres. C'est un devoir très strict : tout manquement n'est pas qu'une impiété envers le mort, c'est une offense que la famille doit venger. La chronique du Ségou en donne le témoignage.

A côté de ce cérémonial religieux, se déroulent des faits d'ordre différent. Au cas où le décès paraîtrait dû à des causes suspectes, il incombe à la famille de rechercher sans retard ces causes du décès. C'est plus particulièrement le successeur présumé du *fa*, s'il est présent, qui doit aussitôt mettre tout en œuvre pour être fixé à cet égard : il interroge les ancêtres, il recourt aux voyants et aux magiciens. Les funérailles se trouvent parfois dominées et même conditionnées par les résultats de ces recherches et de ces consultations. A tout le moins, il serait indispensable d'obtenir la levée de l'interdit qui frappe le décédé au cas où il aurait été tué par un génie (*nyana*). Des sacrifices, des aumônes ou le paiement d'une amende sont alors nécessaires en même temps que l'intervention du prêtre du dit *nyana*.

Le plus souvent, c'est à un prêtre (*nyana-n-tigi*) que le

2: Monteil FA8 Bambara

cadavre est abandonné quand le défunt appartient à une confrérie.

En tout état de cause, il est de coutume de faire des aumônes au croisement des sentiers à proximité du village.

D'autre part, la mort du *fa* entraîne la carence (1) de l'autorité dont il était titulaire et il peut en résulter les plus grands inconvénients, puisque chacun devient alors comme indépendant. C'est pourquoi le serviteur qui avait la confiance du maître et administrait effectivement la maison, continue à tenir son rôle après avoir pris certaines précautions (2). Il doit veiller plus spécialement à ce que les biens mobiliers du défunt ne disparaissent pas. Il les connaît, il en est gardien responsable ; il se fait remettre par les femmes les bijoux en or, les étoffes de valeur... Il met tout en lieu sûr et en fait l'inventaire en présence du successeur présumé dès que celui-ci est présent.

b) *Inhumation.* — Il arrive que le défunt est enterré dans le sol de sa case ou, tout au moins, dans un coin de sa maison. D'autrefois, il y a un cimetière en dehors du village, parfois près du bosquet ou gîte le *nyana dugu-da-siri* (génie protecteur du village), et l'on remarque alors que la tombe est d'autant plus proche de ce lieu sacré que le défunt était un homme plus important.

Pour les personnages de marque, la fosse présente d'ordinaire une disposition spéciale. Longue de deux mètres environ, elle s'ouvre sur deux à trois mètres de largeur au niveau du sol, tandis qu'à une profondeur de 1^{m},50, elle n'a guère plus d'un mètre de large. Trois de ses parois sont verticales, la quatrième est en pente. Au bas et dans toute la longueur de cette dernière, est pratiquée une niche pour recevoir le corps, que l'on y dépose sur le côté droit, la tête au sud, s'il s'agit d'un homme ; sur le côté gauche et la tête au nord, s'il s'agit d'une femme.

Il est habituel que ce soient les prêtres des confréries qui creusent les fosses. Au cours de ce travail, ils recueillent, suivant un cérémonial spécial, divers éléments pour

(1) A la mort du roi du Kaarta, la carence de la souveraineté entraînait des désordres anarchiques souvent graves.

(2) C'est de ce rôle que Ngolo Dyâra ambitionnait d'être chargé quand il demandait à être placé « gardien de la porte du maître ».

2: Monteil FA8 Bambara

leurs préparations magiques. D'ailleurs, l'on tient pour dangereux de manipuler tout ce qui touche aux choses de la mort et il ne faut rien moins que les prêtres pour ne courir aucun danger.

Lorsque le moment de l'inhumation est proche, a lieu la cérémonie touchante des adieux au mort, sous la direction du chef des fossoyeurs. Enveloppé dans les nattes sur lesquelles il reposait dans la case, le cadavre est installé sous un abri (*geva*), dans la cour de la maison. Chacun vient à son tour lui rendre hommage et lui demander pardon. Chacun, tout à tour, du plus petit au plus grand, s'avance, s'accuse de ses manquements, de ses fautes, en implore le pardon et supplie le défunt de lui accorder sa protection : le tout par l'intermédiaire du chef des fossoyeurs, qui crie sans interruption : « Pardon ! ne te fâche « pas : nous t'aimions, nous te respections, sois heureux et « protège-nous. » Et tous reprennent en chœur : « Accorde- « nous de la pluie en hivernage, rends nos moissons « abondantes ; fais nos maisons prospères, donne-nous « des enfants nombreux, des femmes, la richesse. »

Lorsque cette cérémonie a pris fin, les fossoyeurs placent le cadavre sur leurs épaules, précédés des petits (*de-u*) qui se lamentent et pleurent, suivi de la foule des parents, amis, voisins... ; ils partent à allure rapide, presqu'au pas de course, vers la tombe. Là, le cadavre est déposé à terre au bord de la fosse ; les hommes se rangent tout autour, les femmes se rangent derrière eux ; les fils du défunt descendent dans la fosse, ils ouvrent la natte, saisissent le corps et le couchent dans la niche. Ils déchirent un coin du linceul ou de la blouse et donnent le bout de ce ruban à un des assistants qui le tient hors de la fosse. Avec des lamelles de bois ou des dalles en terre séchées au soleil, ils ferment l'orifice de la niche et bouchent soigneusement les interstices avec de la terre trempée et pétrie sur place.

Durant cela, les femmes chantent à mi-voix en claquant des mains, et les tamtams les accompagnent sourdement.

Le travail achevé, les fils du défunt sortent de la fosse et le chef des fossoyeurs s'avance avec, sur l'épaule, sa houe emmanchée à l'envers et tenant à la main une calebasse pleine d'eau ; le silence se fait, les femmes et les tambours se taisent. Il verse de l'eau du côté de la tête, en disant : « Vois cette eau, ne te fâche pas, pardonne-

2: Monteil FA8 Bambara

« nous, donne-nous de la pluie en hivernage et une abon-
« dante moisson. Que le vent souffle de l'est ou de l'ouest,
« du nord ou du sud, qu'il nous soit favorable. Donne-
« nous une longue vie, une postérité nombreuse, des fem-
« mes, des richesses. » Et les assistants répondent : « Qu'il
« en soit ainsi (*o de ka ke*). »

Alors, avec la houe à l'envers, les fossoyeurs comblent la fosse. Les femmes reprennent leurs chants rythmés par leurs claquements de mains ; soutenues par le bruit sourd du tamtam, elles disent : « Notre *fa* est mort, mais il
« reviendra ! Jeunes gens, comblez bien la fosse pour que
« pas un sorcier (*suba*), pas une hyène, par un fauve, ne
« puisse enlever le cadavre. »

La fosse comblée, celui qui tient le bout du ruban du linceul le tire jusqu'à ce qu'il casse. C'est une précieuse relique que cette bandelette comme matière à diverses opérations magiques : on en fait de ces liens magiques dits *tafo* dont on se ceint pour être préservé des maux de reins et des apparutions spectrales (1).

Sur la tombe, on dépose la natte grossière qui servait de couche au défunt et aussi ses savates usagées et son pot à eau. La natte fine est d'ordinaire donnée à un ami ou à une famille, qui la brûle en dehors du village (1).

Il y a des jours où l'on ne procède pas volontiers à l'inhumation : le mercredi et le samedi (1).

Parfois, enfin, lorsque la niche est sur le point d'être close, on y introduit un petit poulet blanc (2) pour conjurer le mauvais sort (1).

Au retour de l'enterrement, on assomme le chien (1) du décédé, à moins de dispositions contraires expresses laissées par celui-ci. Il est des Bambara qui achètent un chien en vue de cet honneur posthume. Il semble que ce soit encore là une pratique magique pour conjurer le spectre du défunt (1).

Revenus à la maison, les beaux-frères du défunt y mangent le mets national, la bouillie de mil (*to*). Quand ils partent pour regagner leurs demeures respectives on leur remet, de la part du défunt, un coq ou une poule qu'ils reçoivent assommé et qu'ils doivent manger dans la route avant d'arriver chez eux. Au cas où cette volaille

(1) Ce sont là quelques exemples de ces innombrables pratiques de magie, qui sous les formes les plus variées accompagnent tous les actes importants.

(2) C'est un œuf couvé s'il s'agit d'une femme.

2: Monteil FA8 Bambara

ne serait mangée qu'au village, elle provoquerait la vengeance du mort : son spectre (*nyama*) poursuivrait les impies. C'est donc encore là une pratique magique pour conjurer les effets maléfiques de la mort.

c) *Les fêtes funéraires.* — Dès l'annonce du décès, c'est un devoir pour tout parent, voisin, ami, obligé à un titre quelconque, d'apporter une offrande proportionnée à sa situation ou à son obligation, pour honorer le défunt (1).

Dans certain cas, le produit de ces offrandes est considérable : la chronique du Ségou nous apprend que, lors de la mort de Ngolo, les cauris donnés remplirent sept cases, ce qui représente plusieurs milliers de francs. On donne d'ailleurs ce que l'on veut ou ce que l'on peut : cheval, bœuf, mouton, volaille, cauris, or, toile indigène en bande, étoffes, céréales...

En principe, tout cela doit être employé à honorer le mort et l'on y procède de diverses manières. D'abord, il est obligatoire de donner à manger, et surtout à boire, à quiconque présente ses condoléances. De ces repas et beuveries résulte une sorte de communion, car de tout ce que l'on consomme l'on fait d'abord offrande au défunt et aussi aux ancêtres qu'il est allé rejoindre : c'est une manière de communion avec les morts de la famille.

Ces repas, ces beuveries tournent à l'orgie, et l'observateur inexpérimenté ou superficiel pense que l'on fait ripaille aux dépens du mort. En fait, loin de perdre, la famille des grands personnages reçoit plus qu'elle ne dépense, du moins dans le présent (2). Plus ces cérémonies se déroulent dans l'abondance, plus elles sont réputées flatteuses pour le défunt et susceptibles de susciter sa bienveillance pour ses survivants.

En principe, ce qui n'est pas consommé ne doit pas accroître le bien familial, il doit être donné en aumône aux pauvres. Il est donc tout naturel que les gens misé-reux du village viennent prendre part à ces repas ; on les y convie ; on doit aussi les y traiter avec beaucoup de fraternité, lorsque le sentiment qui préside à ces fêtes est conforme à l'esprit de la coutume. C'est pourquoi la

(1) Nous avons vu précédemment les sanctions appliquées lors des funérailles de Biton ou de Ngolo.

(2) Il faudra, en effet, qu'elle se conduise envers les morts des familles qui l'ont ainsi honorée de manière réciproque lorsque pareils décès surviendront chez elles.

chronique rapporte qu'à la mort de Ngolo, Nyana-n-koro prétendait que les cauris donnés devaient être distribués aux pauvres, aux voyageurs, à tous les gens dans le besoin : c'est l'esprit même de la coutume, cette forme d'aumône est particulièrement agréable aux morts.

Sept jours durant ces agapes mortuaires se poursuivent, on les nomme *dyansa* = aumônes. C'est le temps plus spécialement affecté aux condoléances que l'on nomme *sanga-fo* (1) = propos mortuaires. Il advient que le délai est réduit à trois jours, mais c'est en fait la septaine qui est le temps le mieux conforme à la coutume, ainsi qu'en témoigne la chronique du Ségou donnée ci-devant.

Tout cela se passe à « la porte du défunt », au *blon'-da*, selon l'expression indigène, c'est-à-dire à la place même où l'ancien s'asseyait et où l'on fait les offrandes aux ancêtres, dans la pensée que l'âme du mort est là et qu'elle se réjouit au milieu de cette affluence qui l'honore, lui rend témoignage de ses bienfaits et aussi de sa puissance. Dans l'esprit du Bambara, ces repas de communion forment un lien très fort entre tous ceux qui y participent. Consommer ensemble des viandes consacrées est une manière de sacrement qui oblige les participants à s'entr'aider mutuellement : le traître est voué à la malédiction des Mânes.

Sans doute, la magie permet de s'affranchir de tels liens et même de profiter de ces réunions mortuaires pour perpétrer les plus noirs desseins, mais cela ne change rien aux concepts sur lesquels reposent les *dyansa* et les *sanga-fo*.

d) *Le deuil.* — Le huitième jour, a lieu la purification de la case du mort. Les femmes pilent des écorces d'arbre — caïlcédrat (2), notamment, — les détrempent, et répandent cette eau dans la case, qu'elles balayent ensuite.

Elles s'assemblent, tenant des balais indigènes, elles chantent en esquissant un pas de danse ; elles réunissent les ordures et vont les jeter à un carefour des chemins, hors du village (3). La case peut, dès lors, être occupée.

(1) Littéralement : parole (à cause) de la mort.
(2) *Khaya senegalensis.*
(3) Préférablement au grand carrefour (*do-n-kun'-ba-la*).

2: Monteil FA8 Bambara

Pendant ces huit jours qui suivent l'inhumation, les filles du *fa* vivent en une sorte de réclusion commune et très étroite : elles passent la journée dans le *blon*', où elles filent le coton et prennent leurs repas. Pour leurs besoins naturels, elles ne sortent que toutes ensemble ; deux fois par jour, le matin et le soir, elles vont processionnellement, la tête recouverte d'un bonnet d'étoffe blanche. Elles passent la nuit ensemble dans une case unique, autant que possible.

Quant aux femmes du défunt, durant la lune qui suit le décès, elles ne sortent qu'en cas d'absolue nécessité, vêtues de blanc, la tête coiffée d'une sorte de capeline blanche, les pieds protégés par des sandales en peau de chèvre. A la fin de la lune, elles procèdent, nuitamment et séparément, à une sorte de purification rituelle, au carrefour extérieur du village.

Ainsi se poursuit insensiblement, jusqu'au 40e jour, le retour à la vie normale : alors, et alors seulement, le continuateur du défunt est définitivement reconnu et installé, ainsi qu'en témoigne la chronique du Ségou.

Pour clore cet exposé, remarquons combien toute séquence rituelle repose sur des périodes de temps dont la véritable signification paraît devoir être recherchée dans la magie. La religion astrale des sémites enseignait, en effet, que les 3e, 7e et 40e jours après le décès, la lune exerçait une action plus puissante sur la destruction des corps (1). Il semble que ce soit à de telles croyances qu'il faille attribuer les rites précisément répartis d'après ces nombres, chez les Bambara, d'autant plus qu'il est d'opinion courante, chez les Soudanais, que le 40e jour marque la séparation des os et des chairs des cadavres inhumés.

La communauté patriarcale

Le *fa* étant mort, tous les biens qui lui appartenaient demeurent indivis entre ses ayants droit : de la sorte, se trouve constituée la communauté patriarcale, dont l'étude comporte deux parties : la communauté des personnes et la communauté des biens.

(1) Voir séance de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres du 9 août 1918, communication de M. Franz Cumont : *La commémoration des morts et l'astrologie* (*Journal Officiel* de 1918, p. 7224).

2: Monteil FA8 Bambara

I. LA COMMUNAUTÉ DES PERSONNES

Les communautaires. — Font seuls partie de la communauté patriarcale les descendants légitimes du *fa* défunt, provenant de lui immédiatement (fils et filles), ou se rattachant à lui par les mâles exclusivement (descendants de ses fils, petits-fils).

Sont donc hors de la communauté les descendants du *fa* par ses filles : ils appartiennent aux communautés patriarcales de leurs pères respectifs.

Si, à son décès, le *fa* ne laisse pas d'héritiers mâles, il n'y a pas de communauté patriarcale possible ; ses biens sont répartis entre ses filles ou, à défaut, entre ses frères. S'il ne laissait que son père ou sa mère, ou tel autre ascendant, ses biens pourraient leur être dévolus. S'il laisse seulement des filles, son patrimoine leur est réparti. Mais dans l'un ou l'autre cas, il n'y a plus de communauté.

La légitimité est la condition nécessaire et suffisante pour compter parmi les communautaires. L'enfant légitime est celui qui est né du mariage, c'est-à-dire de l'union conforme à la coutume de deux personnes libres. Mais l'esclavage, en introduisant la concubine au foyer, a fait fléchir cette rigueur, parce que l'homme libre n'a pas voulu avoir des fils esclaves. Dans la pratique, donc, la maternité fruit des œuvres d'un homme libre libère l'esclave qui est la concubine de cet homme, et les enfants de cette union accèdent à la communauté. Dangereux privilège, souvent contesté par les frères consanguins, issus des épouses libres.

Etant donnée la diversité des liens conjugaux, depuis le mariage jusqu'à l'union libre, l'on conçoit à quelles multiples discussions est exposée la légitimité de chacun. L'autorité du *fa* impose, de son vivant, telle solution qu'il lui plaît, mais, au décès du *fa*, les contestations d'état n'en sont que plus violentes pour avoir été contenues ou éludées.

Ces disputes puisent, en outre, un aliment dans la différence de condition qui est faite aux communautaires au sein de la communauté. L'ensemble des prérogatives de toute nature, qui dressent le *fa* au-dessus des siens, constituent une manière de dignité éminente dont l'essence est cette omnipotence, *faya*, dont a été tiré le titre de *fa*

2: Monteil FA8 Bambara

(maître, seigneur...). C'est au regard de la *faya* que prennent rang, entre eux, les communautaires.

Ceux-là qui, seuls, peuvent prétendre à la *faya*, ce sont les communautaires mâles : pour cela, tous peuvent s'intituler *fa*. Par contre, en aucun cas, les femmes ne peuvent détenir cette autorité : elles sont *fantan'-u* = impuissantes.

Parmi les *fa-u*, une distinction s'établit en tenant compte du degré et de l'âge : c'est à ceux du degré le plus proche du défunt que vont d'abord les dignités dont il va être question. Les descendants mâles au 1er degré forment une sorte de sénat dont l'aîné d'entre eux est comme le président-né : c'est lui vraiment le *fa*, représentant effectif du défunt ; celui qui vient immédiatement après lui par rang d'âge est son *syere* (suivant), c'est son successeur présomptif à la tête de la communauté. Les autres sénateurs, généralement frères du *fa*, sont, pour les descendants au 2e degré et leurs enfants, les oncles = *bina-u*. Ce terme de parenté a acquis, par suite de l'autorité qui s'attache à la condition des *bina-u* dans la communauté, la valeur d'un titre honorifique : on le décerne aux hommes auxquels on veut marquer plus particulièrement une respectueuse estime (1). En raison de leur âge, tous les sénateurs de la communauté sont communément appelés *koro-u* = les anciens, et le *fa* est le premier d'entre eux.

Parmi les autres hommes de la communauté, l'on distingue ceux qui, étant circoncis, sont mariés, voire pères de familles, ou en tout cas sur le point d'être l'un ou l'autre : ce sont les *kamalen'-u*, littéralement « les jeunes maîtres ». En dernier lieu, viennent les non-circoncis : les plus proches sont des adolescents, les *solima-u* = gens du *soli*, c'est-à-dire qui doivent subir prochainement la circoncision ; les autres sont des garçons en bas âge (*den-tye-u*).

Le fa : son élection et son installation. — Le personnage de la communauté sur lequel toute l'attention doit être concentrée, c'est le *fa*.

Même si, du vivant du *fa*, le successeur de celui-ci est connu, il n'en résulte pas qu'au décès du *fa* le remplacement aura lieu comme il est prévu.

(1) A remarquer que dans « La Case de l'oncle Tom », Miss Beecher Stow explique que chez les esclaves d'Amérique le mot « oncle » avait précisément cette valeur de titre respectueux et honorifique.

Tout d'abord, le successeur désigné est libre de refuser la *faya* en alléguant tel motif qu'il lui plaît, y compris sa convenance personnelle seule. La chronique du Ségou rapporte que le fils de Biton, résidant à Oïtala, refusa la *faya* parce que outré des excès des « gens du Ségou ».

Plus souvent, la *faya* échappe aux prétendants pour des motifs qui se ramènent à deux chefs.

Nul ne peut être *fa* s'il n'appartient à la communauté. Dès lors, celui qui, volontairement ou non, cesse d'être communautaire, ne peut parvenir à la *faya*. L'on peut cesser d'être communautaire soit en fait, soit en droit. En fait : par l'éloignement prolongé, l'esclavage, l'établissement à l'étranger sans espoir de retour... C'est alors, en quelque sorte, suspension de l'exercice du droit sans atteinte à sa jouissance. Par contre, lorsque le communautaire renonce expressément à la communauté, ou bien lorsqu'il en est exclu par décision du *fa* (1) et du sénat, il est déchu de son droit, lui et, par voie de conséquence, ceux qui viendraient par représentation de lui : la branche dont il est le chef est désormais morte à l'égard de la famille.

En second lieu, nul communautaire n'est élevé à la *faya* s'il ne remplit certaines conditions, au premier rang desquelles sont : la légitimité et la primogéniture.

La qualité de communautaire fait présumer la légitimité du prétendant ; toutefois, comme il arrive que cette question n'a pas été examinée en fait, ou même que par la volonté du *fa* elle a été écartée, les ayants droit qu'elle lèse, les intrigants — et il y en a toujours — qui cherchent un prétexte, la soulèvent et il en résulte souvent d'infinies complications.

La primogéniture n'est pas moins sujette à caution et partout est le motif dont s'autorisent les opposants. L'on conçoit, en effet, que dans les ménages polygames, où les femmes sont parfois établies en divers lieux hors de la présence du mari, les naissances simultanées ou en des temps très rapprochés donnent lieu à des contestations en ce qui concerne le premier né.

Enfin, bien qu'étant le plus âgé des légitimes, le prétendant peut se voir écarté par les dispositions prises

(1) Ainsi Ma-n-son prononça l'exclusion de la *faya* de ses frères Séri et Ba, qui étant demeurés spectateurs dans sa lutte contre Nyana-n-koro, s'étaient par cela même montrés hostiles au *fa*.

contre lui par le *fa* défunt. Il semble, en effet, que bien que fixée dans le sens de l'élection du plus âgé des légitimes, la coutume cède à la volonté expresse du *fa*, qui l'écarte avec l'assentiment du sénat. Grave décision qui peut donner lieu aux plus violentes attaques.

Cela pose, d'ailleurs, la question de savoir si des capacités ou aptitudes particulières doivent être exigées du prétendant en outre des conditions de légitimité et primogéniture : par exemple, peut-on exiger qu'il soit bien portant, actif, bon administrateur... Il semble que le sénat peut écarter quiconque lui semble indigne et cela s'entend notamment de l'homme libre qui est tombé, volontairement, de cette dignité en vivant comme un homme de caste ou un esclave. Par là même, il s'est déjà exclu de la communauté, mais il arrive parfois que cette exclusion n'a pas encore été constatée ou prononcée avant que se pose la question d'accession à la *faya*.

Le plus généralement, les discussions ont pour fondement la légitimité ou la primogéniture, et il n'est pas rare qu'avant de mourir, le *fa* insiste pour le choix de celui que la coutume désigne et menace de sa malédiction quiconque tentera de l'écarter ou de se soustraire à son autorité (1).

Partout, dans les associations qui ont adopté un régime de communanté analogue à celui de la famille, l'élection du chef est conditionnée par ces seuls éléments. L'on peut en conclure que ce sont là les bases consacrées par la coutume et que toutes dispositions contraires ne peuvent qu'engendrer les pires dissentiments.

Il en est une confirmation. Là où les esclaves sont nombreux et fortement organisés, il arrive qu'ils refusent de reconnaître le nouveau *fa* et en choisissent un autre parmi les membres de la communauté, ou même décident de se donner un maître étranger, sous prétexte que le *fa*, voulu par la coutume, ne leur plaît pas. Calamité qui met en péril la fortune, la force et l'unité même de la famille. Car il arrive que pour conjurer le péril, une transaction intervient qui écarte plus ou moins le *fa* régulièrement désigné. D'où des tiraillements qui, en fin de compte, déterminent d'ordinaire une scission dans la communauté.

L'histoire de ces pays rapporte souvent des cas de ce

(1) Ainsi ont fait Ngolo et Ma-n-son, par exemple, au rapport de la chronique du Ségou.

2: Monteil FA8 Bambara

genre, car les esclaves, devenus puissants, faisaient la loi dans les familles. La chronique du Ségou nous apprend ainsi que les esclaves de Dina Wara, à la mort de celui-ci, se donnèrent à Biton. Il va de soi que bien des intrigues préparent de telles défections, mais c'est précisément à savoir les éviter pour sa communauté et à savoir les susciter ailleurs pour son profit, que bien des *fa*, tel Biton, ont acquis la réputation d'habiles politiques et ont accru extraordinairement leur fortune.

En principe, même régulièrement reconnu, le *fa* n'est cependant pas installé avant le 40e jour après le décès de son prédécesseur. Lorsqu'il n'y a aucune contestation, en fait le nouveau *fa* fonctionne sans délai. Lorsqu'au contraire il y a des dissentiments, le délai de quarantaine est plus ou moins dépassé.

Ces quarante jours ne déterminent pas une discontinuité entre les deux gestions : lorsque le nouveau *fa* est installé, quelque temps qu'il se soit écoulé depuis le décès de son prédécesseur, c'est au jour de ce décès que remonte sa *faya*. C'est pourquoi l'intérimaire a dû faire inventaire, reconnaître tout, autant que possible en présence du *fa* éventuel ou présumé, de manière à éviter toute critique lorsqu'il lui remettra la succession.

Ainsi ce délai imposé par les croyances (dont l'origine paraît imputable à la magie) en vue de respecter le travail mystérieux de la nature, a engendré cette sorte de suspension civile, qui permet à la communauté de n'accepter qu'un chef qu'elle a reconnu parce qu'il remplit les conditions voulues par la coutume.

Reconnu et installé, le *fa* demeure en fonction quoi qu'il lui arrive, aucune cause de déchéance n'existe contre lui. Toutefois, lorsqu'il est dans l'impossibilité matérielle ou morale d'agir, il est suppléé par son successeur éventuel. Ainsi, Sounsan, âgé, abandonnait l'exercice de la *faya* à Massa, tout comme, à son tour, celui-ci à Béni-Fali.

Il peut même arriver que le *fa* élu soit absent pour un temps indéterminé. Le cas se produisit, avons-nous vu, pour Dessé-koro, qui était prisonnier à Ségou. Il ne fut pas pour cela écarté, mais pour éviter les inconvénients d'un intérim illimité, Sira Bo fut sollicité de prendre la *faya* ; il n'y consentit que moyennant de n'en pas être dépossédé au cas de retour de Dessé-koro. Mo-Siré, « petit frère » (*duani*), c'est-à-dire cadet utérin de Dessé, se

2: Monteil FA8 Bambara

porta, pour ce dernier, garant que Sira Bo demeurerait *fa* jusqu'à sa mort. Lorsque Dessé revint, il respecta l'engagement pris en son nom par son *duani*. C'est là un exemple typique de l'accommodement possible avec la coutume.

Les fonctions du « fa ». — Les fonctions qui incombent au *fa* sont nombreuses et complexes ; pour la clarté de l'exposition, nous les rangerons sous trois rubriques : le culte ; les rapports entre communautés ; l'administration des biens (dont il sera traité à propos des biens communautaires).

Le culte. — La religion donne à la famille une force considérable, car rien d'important n'est décidé sans consulter les mânes et les dieux. Raffenel nous a gardé le souvenir du vieux Niany priant ses mânes en faveur de son fils absent : « Je te recommande, ô mon Dieu ! mon « fils aîné, absent pour nos besoins à tous. Accompagne-le « dans son voyage. Eloigne de lui les méchants et pré« serve-le de tout malheur, afin qu'il puisse franchir une « nouvelle fois cette porte par où il est sorti et devant « laquelle je suis agenouillé. Je t'implore, ô mon Dieu ! « pour que tu le rendes à mon amour et à celui de sa mère, « de ses frères et de ses sœurs. » (1)

La chronique du Kaarta nous rapporte que le vieux Sounsan implorait une mort prochaine comme un indice de la future puissance de sa lignée. Et, pour réaliser une prophétie, Deni-ba Bo s'offrait aux coups meurtriers des Khassonké, afin d'assurer aux siens la conquête du pays.

Nul, d'ailleurs, n'est affranchi de la crainte des dieux, pas même ceux que l'on tiendrait pour des esprits forts ; ainsi, Raffenel nous rapporte que Bouo, son informateur, redoutait la colère du dieu dont il lui avait révélé les mystères. La chronique du Ségou signale que Ngolo, pensant avoir encouru le courroux de ses mânes en suscitant de mauvais désirs dans le cœur de son fils aîné Ntyi, n'hésita pas, pour les apaiser, à leur sacrifier son

(1) La part faite à la déviation qui, dans Raffenel, résulte du besoin de donner un certain cachet littéraire et personnel à l'expression de ce qu'il rapporte, les points essentiels de cette prière sont exacts et c'est pourquoi je la cite.

2: Monteil FA8 Bambara

petit-fils, le fils de ce même Ntyi, atrocité qui manifeste une foi aussi profonde que barbare.

C'est au *fa* qu'il incombe de veiller sur le culte. Tout ce qu'il lui advient, à lui personnellement, il le projette souvent dans le plan surnaturel pour en tirer les conclusions de nature à éclaircir sa propre conduite. Dans les songes les plus ordinaires, il discerne des indications sur ce que veulent ses morts. D'ailleurs, auprès de lui, ses gens lui signalent les indices des volontés divines qu'ils ont relevées. Si, comme il arrive dans les grandes maisons, le *fa* est obligé de confier en partie le soin des dieux familiaux à un de ses confidents, celui-ci ne manque pas de le tenir au courant de tout ce qu'il aperçoit de caractéristique.

Ainsi, la vie de chaque jour est dominée sans cesse par la vie surnaturelle, et tout événement important est conditionné par ces croyances, il est facile de s'en rendre compte par toutes les institutions de famille, naissance, circoncision, mariage, mort.

Il suit de là que la tenue morale de la famille incombe au *fa*. Dès que quelque chose d'anormal, de pénible, de malheureux survient, il s'en préoccupe : ce sont peut-être les morts qui ont quelque motif d'être mécontents. Ne les a-t-on pas négligés ou offensés ? Il les questionne et s'il se trouve confirmé dans ses suppositions, aussitôt il s'ingénie à apaiser les mânes comme ils le désirent. Si le mal persiste, il cherche encore et, parfois, tout le personnel de la maison est interrogé ou, si l'on veut, confessé, même les bambins. Quelqu'un d'entre eux n'aurait-il pas, sous l'empire d'un mauvais sentiment, proféré des malédictions en invoquants les morts ?

Quand lui-même est malade, cette confession générale est quasi-obligatoire ; c'est que l'autorité absolue des *fa* ne va pas sans soulever de la haine, et la haine, mauvaise conseillère, pousse à recourir à ces moyens magiques qui permettent de ravir l'existence aux plus puissants. La crainte que la « voyance » de l'ancien ne découvre, au fond de son âme, la scélératesse commise et ne la punisse, engage d'ordinaire le coupable à obtenir, par l'aveu, le pardon de sa faute, et tout rentre dans l'ordre.

A la mort du *fa*, c'est le devoir essentiel de son successeur de chercher, par tous les moyens, à découvrir les causes de cette mort, qu'il doit venger s'il y a lieu.

Tout ce que le *fa* défunt honorait, et qui forme le trésor

spirituel de la famille, le nouveau *fa* doit l'honorer aussi, et rien ne s'oppose à ce qu'il accroisse ce fond.

Le culte fondamental de la famille est le culte des ancêtres. Bien que les morts soient fréquemment inhumés en dehors de la demeure familiale, leurs âmes sont réputées habiter le *blon'* de cette demeure. Le *blon'* est une case présentant deux ouvertures opposées, donnant accès l'une sur la voie publique, l'autre dans l'intérieur de la maison, habituellement sur une cour. On ne peut entrer ou sortir qu'en passant par le *blon'*, où un gardien se tient en permanence, du moins dans les maisons importantes. Les ancêtres sont, d'ordinaire, représentés dans le *blon'* par un groupe grossier en terre, figurant sous forme conique un homme et une femme, celle-ci caractérisée au moins par des seins très apparents. D'autrefois, l'emblème des morts est une planchette longue d'un mètre environ, large de vingt centimètres, épaisse d'un peu plus d'un centimètre, terminée à l'une de ses extrémités par une saillie à laquelle on donne vaguement la forme d'une tête humaine, sorte de cylindre à coupe ellipsoïdale, sur l'une des faces duquel sont légèrement gravés les yeux, le nez, la bouche, le menton. Du côté de la figure, la planchette présente une sorte de damier en lignes creuses, dont les cases sont parfois alternativement coloriées en rouge et en noir, figuration probable du pagne qui entoure le corps. L'extrémité opposée à la tête a un évidement demi-circulaire, de sorte que, posée verticalement, la planchette offre, dans le bas, une sorte d'ouverture pouvant rappeler l'écartement des jambes.

Quelle qu'elle soit, la représentation des morts est dite *kara* (1) et sert, en quelque manière, d'autel sur lequel on verse les libations, où l'on attache les débris des sacrifices offerts aux morts (*su-u*). Toutefois, il est aussi d'usage très répandu de faire les libations et sacrifices devant la porte du *blon'* et, plus rarement, d'une case intérieure : alors, on répand le liquide et l'on colle les débris le long du bord vertical de la baie. C'est une pratique appuyée sur cette croyance que les âmes des ancêtres défunts aiment à revenir là où, durant sa vie, le *fa* aime à s'asseoir, et les ancêtres apparaissent sans aucun doute comme les gardiens du seuil ; c'est à ce titre qu'on

(1) En soninké, *kara* signifie mourir et la mort.

2: Monteil FA8 Bambara

les honore, parce que l'on croit que c'est ainsi qu'ils aiment de préférence être honorés.

C'est en ce même lieu que, dans les cérémonies importantes, le *fa* reçoit les félicitations ou les condoléances, et elles ne s'adressent pas seulement à lui, mais aussi aux ancêtres qui, bien qu'invisibles, sont cependant présents à cette place.

Pour une offrande aux ancêtres (*fa su son'*), le *fa* se place donc devant la porte du *blon'*, accroupi, la tête découverte, tenant à la main une poule ; il s'adresse au dernier défunt (1) et dit : « Je t'offre cette volaille, en mon « nom et au nom de mes enfants. D'accord avec nos « pères et mères-défunts, préserve-nous des sorciers « mangeurs d'âmes (*suba*), des maléfices des méchants ; « protège-nous contre la maladie et les calamités ; garde-« nous en santé ; donne-nous des épouses honnêtes, des « enfants sains ; fais que nos travaux agricoles réussissent, « donne-nous la pluie... »

Si l'offrande est faite dans une intention particulière, le *fa* fait connaître explicitement cette intention, comme il le ferait en s'entretenant avec un interlocuteur vivant, et il termine en demandant que, par la position où elle s'immobilisera en expirant, la victime lui révèle la réponse à sa demande. En suite de quoi, il coupe le cou à la poule et fait couler le sang sur le mur de chaque côté de la baie de la porte du *blon'*. Il reprend ensuite sa position accroupie et, ayant jeté la volaille à faible distance devant lui, il surveille ses convulsions et attend qu'elle s'immobilise définitivement. On tient, en général, la position pour favorable lorsque l'animal crève le ventre en l'air, les pattes tournées vers l'officiant ; si les pattes étaient tournées à l'opposé, la réponse serait défavorable. Souvent, en terminant l'offrande, le *fa* indique quelle position il tiendra pour bonne ou mauvaise.

Le *fa* donne la poule sacrifiée à sa femme pour la faire cuire et, lorsqu'elle est cuite, il en fait la répartition entre les membres de sa famille : c'est vraiment une communion.

Au lieu de volaille, il est courant d'offrir du *dege*, soit du mil grossièrement broyé et jeté dans un peu d'eau. Le *fa* tient ce liquide dans une petite calebasse. Peut-être

(2) Il semble que les ancêtres forment comme une chaîne dont le premier anneau-invisible est le dernier défunt et le premier anneau visible le *fa* en fonction.

2: Monteil FA8 Bambara

faut-il voir dans cette offrande la forme la plus ancienne d'honorer les morts et surtout d'appeler leur protection pour obtenir ces deux biens indispensables à l'existence : l'eau et le grain.

Une libation également fréquente est celle faite avec le *dlo*, sorte de bière préparée avec le mil et dont tout Bambara se délecte jusqu'à l'ivresse : les morts ne peuvent qu'être sensibles à l'offrande de ce qui leur a été agréable durant la vie terrestre.

De même faut-il penser que les offrandes de colas flattent les morts parce qu'elles les font participer à leur régal favori. L'officient mâche la cola et projette ensuite sa salive chargée du jus et des débris le long des parois du *blon*'.

Telles sont les offrandes habituelles, mais dans les grandes circonstances, l'on en augmente la quantité et l'importance suivant l'effet à obtenir. Lorsque les assistants sont nombreux et que la maison est riche, les victimes sont des moutons et des bœufs, et il ne faut pas perdre de vue que la chair de ces victimes consacrées, consommée en un repas commun, est la substance d'un lien mystique très fort entre les commensaux : c'est là une véritable communion. Il est reçu que le lien mystique engendré par la consommation en commun des liquides consacrés n'a pas la même force.

En outre des ancêtres, pas de Bambara qui ne possède quelqu'un de ces dieux (*nyana*), créé de toute pièce par l'œuvre du magicien et qui est son protecteur spécial. Toute famille a son ou ses *nyana*, dont le *fa* est le prêtre. Le *boli*, symbole et autel, de ces sortes de divinités, est, d'ordinaire, dérobé à la vue des profanes : on l'enferme dans un sac de cuir ou de toile, dans une calebasse ou un pot... Ainsi, le *nyana* de Sounsan, l'ancêtre des Massa-si, était un *n-ko* dont le *boli* était enfermé dans une peau de singe. On extrait le *boli* de son récipient pour y verser les libations, on y coller les débris des victimes ; si cette exhibition présente des inconvénients, c'est sur le récipient même que l'on opère.

Tout se passe, pour le culte des *nyana*, de façon analogue à ce qui vient d'être dit pour le culte des ancêtres. Le fond est pareil : demande, offrande, communion. Il s'y ajoute la liturgie propre à chaque *nyana* et, notamment, les paroles mystérieuses qui attirent le dieu et en font,

2: Monteil FA8 Bambara

non plus un protecteur bénévole, mais bien le serviteur de celui qui prononce ces paroles. C'est toute l'opposition entre les finalités de la religion et de la magie qui apparaît ici et qui est mise en évidence au chapitre II du présent ouvrage.

Quant aux armes magiques, il appartient également au *fa* de ne pas en laisser diminuer ou perdre la valeur : il doit remplir à leur égard toutes les obligations que chacune comporte. Il y a là de véritables *nyana*, tantôt indépendants, tantôt au contraire solidaires des grands *nyana*. Plus souvent, ce sont de ces amulettes ou talismans dont la vertu est subordonnée à quelques rites ou même simplement à l'observance de certains interdits.

Enfin, le *fa* est le dépositaire de la coutume et des reliques familiales, qui se rattachent également au fond religieux, car la coutume c'est, en somme, la volonté continue des générations, c'est l'ordre impérieux des ancêtres, c'est la table de la loi des mânes. Sa seule transgression entraîne les pires malheurs. Quant aux reliques, ce sont les objets usuels ou de parade laissés par les *fa* successifs. D'aucun sont tellement attachés à la dignité patriarcale que le *fa* est obligé, dans les grandes circonstances ou dans des cas déterminés, de porter, comme le veut la coutume, ces objets imprégnés de la vertu des ancêtres : ainsi le bonnet et les armes de Biton, à Ségou, et de même chez les Massa-si.

Rapport entre communautaires. — Les pouvoirs du *fa* sur les communautaires sont, en principe, absolus : il peut les louer, les donner en gage, les vendre et même les mettre à mort (1) ; il dispose aussi de tout ce qui dépend d'eux (2) : personnes et biens. Par contre, il a envers eux des devoirs, car il est dans l'esprit de cette institution de soutenir ses membres.

Tous les actes du *fa*, même arbitraires en fait, sont, en droit, sous le contrôle du sénat. Et il ne faut pas oublier que les communautaires se partagent en deux partis hostiles : celui des « anciens », y compris le *fa*, et celui des « jeunes maîtres ». C'est qu'en effet le *fa* ne saurait préten-

(1) Voir comment Ma-n-son s'est débarrassé de certains de ses frères.
(2) Ngolo immole le fils de son fils.

2: Monteil FA8 Bambara

dre garder pour lui seul la jouissance des biens indivis, il la répartit autour de lui, un peu à sa guise, mais, bien entendu, les « anciens » sont parmi les bénéficiaires les mieux pourvus. Rarement les « jeunes » obtiennent quelque faveur analogue. De là leur haine contre les « anciens », dont ils envient surtout la situation.

Il est de principe que le *fa*, placé à la tête d'une patriarchie, abandonne, à son fils aîné, la gestion de sa propre communauté (1). Cette séparation est indispensable pour éviter que le *fa* ne dépouille la patriarchie au profit de sa propre communauté. L'histoire de ces pays montre combien cette règle essentielle de la séparation des biens est écartée par les ambitieux, qui tiennent au contraire à faire prévaloir la confusion, qui leur permettra d'édifier une fortune considérable. Ils trouvent autour d'eux, dans les « anciens » et dans les « jeunes », de faciles complicités et, au fur et à mesure qu'ils imposent davantage leur volonté, ils étendent davantage leurs exactions. Pourtant, nombreux sont les indices, qu'eux-mêmes aperçoivent, de la fragilité de leur arbitraire ; aussi ils s'ingénient, en général, à régler par avance leur succession, pour éviter la ruine de leur œuvre. Peine perdue ! La coutume faussée par eux reprend ses droits quand ils disparaissent, souvent aussi de leur vivant, et l'explication est logique de l'écroulement de la plupart des grands empires qui n'ont survécu que peu à leur fondateur.

Le plus souvent, dans la communauté, le « jeune maître » a une condition bien moins agréable que l'esclave domestique qui vit à ses côtés et, croit-on, sous ses ordres. L'esclave domestique peut s'enfuir, ou créer toutes sortes de difficultés qui aboutissent à une diminution du patrimoine. Rien de pareil à craindre avec un communautaire : qu'on le châtie, qu'on le chasse ou qu'il s'en aille, le bien commun n'en pâtit pas. Parti au loin, s'il réussit, il ne saurait manquer de faire profiter la communauté de sa bonne fortune. Celui-là, en effet, qui se désintéresse de ce qui se passe dans la communauté risque d'en être retranché. Il doit vivre effectivement avec elle, sinon il n'est plus compté que comme un membre mort.

(1) Le fils aîné ou mieux le fils premier-né occupe donc une situation privilégiée et il est de coutume au Kaarta de réserver au fils premier-né un cheval blanc pour monture, ce qui le signale à l'attention de tous. Voir p. 111, la mort de 98 fils premiers-nés ainsi montés.

Tout ce qui s'y passe doit le trouver présent. La chronique du Ségou nous en donne un exemple. Des dissentiments éclatèrent entre les fils de Ngolo à la mort de celui-ci. Nyana-n-koro, qui avait été adulé par son père, se croyait désigné par cette affection même pour occuper la place du défunt. Ce fut au contraire Ma-n-son que Ngolo avait expressément désigné, en conformité, d'ailleurs, avec la coutume. Pourtant, se croyant sûr de triompher, Nyana-n-koro prétendit évincer Ma-n-son par la force, mais il fut vaincu. Au cours de cette lutte fratricide, certains communautaires préférèrent garder la neutralité, pensant se réserver ainsi la bienveillance du vainqueur. Il n'en fut rien, Ma-n-son triomphant se retourna contre eux : il frappa d'une sorte d'exclusion communautaire ses deux frères, Séri et Ba, en leur attribuant à chacun une part réduite, avec défense de l'accroître.

Les biens étant indivis, le *fa* est obligé d'en faire profiter tous les communautaires. C'est ainsi que, le cas échéant, il paye la dot qui permet à un communautaire de fonder une famille ; il rachète les communautaires tombés en esclavage ; il pourvoit aux soins des malades, quand ils exigent des dépenses extraordinaires ; il acquitte les dettes civiles ou judiciaires ou autres, quand le redevable y est contraint et que la communauté en est responsable... Mais ces paiements, faits du reste avec l'assentiment du sénat, sont tenus pour des prêts consentis au bénéficiaire qui devient, dès lors, débiteur de la communauté. Il devra non seulement rembourser ce qui lui a été prêté, mais encore au delà, et l'on exigera aussi qu'il s'en montre toujours reconnaissant. Si le remboursement traîne en longueur, comme c'est le cas habituel, la communauté n'abandonne pas pour cela sa créance, qui n'est d'ailleurs jamais prescrite ; elle surveille le retour à meilleure fortune du débiteur, elle s'immisce dans ses affaires, survient dans sa succession pour inquiéter ses veuves et ses enfants, et tirer d'eux tout ce qu'elle peut. Sa rapacité implacable s'autorise de ce qui est dû pour accaparer tout ce que possédait le défunt.

Tout communautaire est, strictement parlant, à la disposition de la communauté : il lui doit donc de coopérer par son travail à sa prospérité. S'il ne peut ou ne veut travailler lui-même, aux champs par exemple, il est tenu de se faire remplacer par un de ses enfants, ou un esclave lui appartenant en propre. Tant qu'il n'a pas trouvé un

2: Monteil FA8 Bambara

moyen de s'affranchir, il est traité comme les « faibles », il est obligé au travail personnel.

L'on comprend que pour se soustraire à une puissance aussi ombrageuse, tracassière et accaparante, les « jeunes » partent souvent pour tenter la fortune au loin. D'aucuns ne reviennent jamais : soit qu'ils aient réussi à se créer une vie autonome ; soit qu'ils se trouvent plus à l'aise loin des « anciens » autoritaires. Plus souvent, ayant fondé au loin une famille indépendante, le « jeune » garde des rapports suivis avec sa communauté, il surveille, à distance, son évolution pour, le cas échéant, en profiter.

Quant aux « jeunes » qui demeurent, ils forment un parti d'intrigue qui bat en brèche le *fa* et le sénat. Mais au fur et à mesure que l'âge rapproche chacun de cette participation à la *faya*, qu'il ambitionne, son opposition fléchit jusqu'à faire place progressivement, lorsque de *kamalen*' il devient *bina*, à cette autorité tâtillonne qui suscite alors contre lui l'animosité des nouveaux *kamalen*'-*u*.

Pour clore cet exposé de la condition des communautaires, il reste à parler des filles. Tout comme les fils, elles appartiennent entièrement à la communauté qui a, par suite, le droit de retirer d'elles tout le profit possible. Ainsi, l'exogamie étant de règle, la communauté cède la fille en usufruit à qui paye la dot et, de là, résulte qu'appelée nécessairement à quitter la communauté, la fille ne peut jamais prétendre y exercer une autorité. Condamnée de la sorte à une perpétuelle impuissance, la femme n'occupe jamais en droit qu'une condition inférieure dans la société indigène. Tout motif d'intérêt ou de sentiment qui, en fait, modifie plus ou moins heureusement cette situation, n'apporte aucun changement au droit invariable qui fait le fond de tous dissentiments entre époux ou entre communautés à propos des femmes.

II. La communauté des biens

De quels biens est composé le patrimoine ?

Il n'est pas possible d'en donner une nomenclature détaillée, qui ne pourrait être limitative d'ailleurs. L'on ne doit pas non plus s'enfermer dans les définitions trop strictes de notre droit. En se plaçant dans le plan indigène, les

2: Monteil FA8 Bambara

biens patrimonieux se classent, si l'on veut, dans trois catégories principales.

D'abord, les dieux ; les mânes, âmes des ancêtres protecteurs de la famille ; les *nyana*, dieux créés par le magicien : les uns protecteurs exclusifs de la communauté, les autres s'intéressant en outre à d'autres collectivités. Enfin, les innombrables armes magiques, qui sont des manières de dieux. A l'occasion des fonctions du *fa*, j'ai parlé de ces dieux et aussi en divers autres parties du présent ouvrage.

Une deuxième catégorie de biens est formée par les droits réciproques de la communauté et de ses membres, d'une part ; de la communauté et des collectivités similaires, d'autre part. Je viens d'exposer les premiers, il sera parlé des autres au chapitre « Rapports entre communautés».

Enfin toutes les choses qui sont des richesses particulièrement appréciées constituent une troisième catégorie, où nous trouvons : l'or, le bétail, les céréales, les produits agricoles, industriels et commerciaux de toutes sortes, les habitations... A cette dernière catégorie, se rattachent trois questions qui nécessitent des développements particuliers : l'usufruit agraire, l'usufruit conjugal, les esclaves.

Enfin la situation d'une communauté est comme synthétisée et symbolisée par le « nom honorable » (*dyamu*) dont cette collectivité se pare, et qu'elle considère comme un de ses biens les plus précieux.

Usufruit agraire. — La propriété foncière n'existe pas.

Chaque famille a un usufruit, précaire en principe, perpétuel en fait, sur les terres qui lui sont attribuées dans le domaine du génie protecteur (*nyana dugu-da-siri*).

Il arrive qu'une famille est l'exclusive bénéficiaire d'un certain domaine parce que seule liée avec le génie protecteur dont ce domaine dépend.

Plus généralement, diverses familles sont sous la protection d'un même génie local, dont le domaine comprend alors des parties en exploitation indivise et des champs attribués distinctement à chaque famille protégée. C'est pour ces champs distincts qu'existe l'usufruit agricole qui compte dans les biens de communauté.

Cet usufruit est différent de celui que connaît notre droit. C'est le *dugu-tigi* et son conseil qui allotissent le territoire commun : cela ne va pas sans tiraillements et

2: Monteil FA8 Bambara

tractations. En principe, le lot attribué demeure indéfiniment à la famille bénéficiaire moyennant une exploitation continue et paiement d'une redevance annuelle. La mise en jachère pendant plusieurs années est admise. La famille exploitante peut user du terrain à sa discrétion, son droit est aussi étendu que possible, jusqu'à l'aliénation exclusivement. Elle peut donc louer, céder ou engager son usufruit ; cependant, en cas de négociation avec un étranger, elle ne peut agir sans le consentement préalable du *dugu-tigi*, qui consulte son conseil. D'une manière générale, tout ce qui aurait pour conséquence de mettre en jeu les intérêts de la communauté agraire doit, avant d'être entrepris, être soumis à l'examen du *dugu-tigi*.

L'usufruit prend fin lorsque la famille quitte, sans esprit de retour, la communauté dont les champs dépendent ; lorsque le *dugu-tigi* et son conseil décident d'en disposer pour des motifs qu'ils ne sont même pas obligés de faire connaître ; lorsque la famille y renonce volontairement, ou bien lorsqu'elle en est privée pour en avoir usé contrairement aux intérêts de la communauté agraire.

C'est de ces exploitations agricoles que la communauté patriarcale tire sa subsistance et c'est à cause d'elles qu'il existe une sorte d'organisation du travail. Les communautés patriarcales, ou familiales importantes, ont des domaines agricoles dans des régions différentes et souvent très éloignées l'une de l'autre. Sur le territoire de chacun de ces domaines est alors établie une fraction des communautaires ou un groupe d'esclaves, tantôt à demeure fixe, tantôt pour la période d'appropriation et de culture du sol, tantôt pour le temps de la récolte.

En principe, tout communautaire ou esclave doit travailler, pour sa communauté, de l'aurore jusque vers midi, chaque jour où l'exploitation l'exige. Mais deux jours, le lundi et le jeudi, sont abandonnés entièrement à ces mêmes personnes pour leurs propres exploitations. Celui qui ne peut ou ne veut travailler a la faculté de se faire remplacer par une personne sous sa dépendance.

A ces règles, il y a, bien entendu, des accommodements. D'abord chacun travaille suivant sa condition. Chez les gens peu fortunés, le maître travaille autant sinon plus que l'esclave ; chez les gens aisés, il se borne à diriger et contrôler, se réservant quelquefois certaines besognes. Dans les communautés importantes, le travail des champs

2: Monteil FA8 Bambara

incombe à peu près exclusivement aux esclaves, sous la surveillance de leurs chefs, et suivant les directives du *fa* qui, personnellement ou par ceux de son entourage, contrôle ce qui se passe.

Usufruit conjugal. — Lors du mariage, en contre-partie de la dot, la femme est donnée en usufruit. Cet usufruit est bien de communauté au même titre que les choses qui ont été employées pour la dot.

A la mort du *fa*, c'est une grave affaire que le règlement des usufruits conjugaux compris dans cette succession. L'usufruit conjugal ayant la durée de la vie de la femme, en droit la mort de l'époux ne change rien à la situation de l'épouse, étant entendu cependant que la veuve n'ayant pas d'obligation sexuelle envers les héritiers de son mari, l'usufruit se trouve réduit à cet égard. Tel est le sort des veuves lorsque les héritiers décident de les garder sans les épouser, et que les veuves acceptent de rester.

Mais le plus souvent les héritiers épousent les veuves, ou les renvoient, ou bien elles se retirent d'elles-mêmes.

L'héritier qui épouse une veuve du défunt doit la ramener à sa famille, obtenir le consentement de celle-ci et lui payer la nouvelle dot qu'elle réclame, car c'est un nouvel usufruit qui est constitué. La chronique du Ségou nous montre l'application de cette coutume : à la mort de Dina Wara, son fils escorta à Ségou la veuve de son père, dont il désirait faire son épouse, et qui était la sœur de Biton. Il fit de somptueux cadeaux pour obtenir satisfaction.

Pour la veuve renvoyée, ou qui se retire, le principe est que la charge de la dot déjà constituée incombe à la partie qui rompt le contrat, c'est-à-dire à qui renvoie la femme, ou à la famille de celle-ci. C'est une importante question que cette charge de la dot, les parties n'ayant pas, le plus souvent, le moyen et pas du tout le désir d'y faire face ; aussi chacun s'ingénie à se débarrasser de ce paiement par des moyens qui, en pratique courante, aboutissent à un marchandage éhonté de la femme en cause. On s'efforce à lui trouver un mari qui accepte de payer la dot qu'exige celui qui a le droit pour lui. Or, le plus souvent, on ne verse qu'un acompte plus ou moins élevé à la livraison de la femme, on calme les impatients avec des cadeaux, le reste de la dot demeure encore dû en totalité ou en partie

2: Monteil FA8 Bambara

à la mort du constituant. De là d'inextricables complications pendant et après le mariage (1).

Les esclaves. — Les sources de l'esclavage sont nombreuses mais peuvent se ramener à trois : la violence, la naissance, l'effet des obligations.

La violence a été la cause peut-être première de l'esclavage. L'individu réduit à merci est la chose de son vainqueur, mais, suivant sa condition antérieure, il est traité diversement. Etait-ce un homme de qualité ? S'il est dangereux, on le tue ou on le vend ; si l'on pense que les siens offriront une rançon élevée, on le garde. S'il sait se créer des sympathies, il n'est pas rare qu'on le traite avec considération ; si sa captivité se prolonge, il advient qu'il fonde là une famille et qu'il se comporte comme un homme libre sur parole, astreint seulement à une résidence obligatoire, et le temps arrange tout. Dans les mêmes conditions, une femme de qualité devient d'ordinaire l'épouse de son ravisseur ou vainqueur.

Les gens de caste échappent à la captivité en entrant au service du vainqueur pour leur genre habituel d'occupation.

Seuls les petites gens sans notoriété, et c'est le nombre, ont un sort souvent calamiteux : traînés au loin, vendus et revendus, ils échouent encore, parfois, chez un mauvais maître.

La femme esclave n'enfante, en principe, que des esclaves. Celui qui naît esclave appartient au maître de sa mère et suit la destinée de celle-ci. Au cas où elle est concubine du maître, l'enfant naît libre et libère, par voie de conséquence, sa mère.

L'esclave par contrat ne règle pas toujours lui-même sa condition : du fait que le *ja* dispose de ses gens, il fait lui-même le contrat qui les oblige.

L'individu libre tombe en esclavage par suite de ses crimes ou délits (2) : ainsi, le voleur incorrigible devient l'esclave du chef auquel on le donne pour le punir.

Bien des petites gens, séduits par le sort favorisé du

(1) Sur le sort des veuves voir dans la chronique du Ségou les discussions à propos des veuves de Biton et de Ngolo.

2) Nzan Fato devint esclave pour avoir volé une ruche (*supra* p. 44).

wolo-so dans les grandes communautés, se donnent comme esclaves là où ils croient obtenir un sort pareil. Tous les empires soudanais ont connu ces esclaves volontaires, qui leur sont venus nombreux de tous les horizons.

Là où les esclaves sont nombreux, ils forment ce que l'on nomme, suivant les lieux, *dyon'-kuru* ou *dyon'-futu*, c'est-à-dire une « réunion d'esclaves », et sont représentés auprès du maître par un chef qui, appuyé sur la force qu'ils constituent, est un personnage important. Lorsque la communauté dont ces esclaves dépendent est ancienne, les esclaves sont répartis en séries, chaque série étant désignée selon le *fa* sous l'autorité duquel elle s'est formée. Chaque série a, en principe, pour chef le plus ancien de ses membres, et le chef de la série des esclaves les plus anciens est le chef suprême des esclaves (1). Souvent, le maître garde ce chef suprême auprès de lui et en fait son homme de confiance ; d'autrefois, il achète un esclave ou engage un homme libre de son choix, pour remplir cette haute charge, qu'il a ainsi mieux en main ; le chef suprême reconnu par les esclaves n'est plus alors que le porte-parole dans toutes les réclamations de ses congénères.

Il est de coutume, chez les Kouloubali, que les *wolo-so* soient marqués d'un tatouage qui consiste en trois grands sillons allant de la tempe au maxillaire inférieur, de chaque côté de la figure. Loin de se trouver avili par ce stigmate, il n'est pas un *wolo-so* qui n'en soit très fier comme d'une marque de noble origine. Et nombre de gens libres ont adopté ce tatouage pour se donner des airs d'appartenir à la grande famille bambara.

L'état de l'esclave n'est pas immuable, il comporte, en général, trois degrés caractérisés par les appellations de : *san'dyon'* : esclave de traite ; *dyon'wolo-so* : esclave né dans la maison ; *dyongoro* : affranchi.

L'esclave nouvellement acheté est mis en observation : s'il apparaît difficile à conduire, ou vicieux, ou atteint de maladie grave (épilepsie, lèpre, maladie du sommeil, nyctalopie), on s'en débarrasse au plus tôt.

S'il se montre docile, dévoué, industrieux, travailleur, on le garde. Il reçoit un emploi dans la maison, ou bien on

(1) Comme l'on voit, il y a là une application d'une sorte de droit d'ancienneté analogue à celui de primogéniture.

2: Monteil FA8 Bambara

le place auprès d'un vieux serviteur pour l'apprivoiser et le dresser, ou chez un artisan pour apprendre un métier.

La femme esclave qui, dans ces conditions, devient mère (1), voit aussitôt son état s'améliorer : son enfant est *wolo-so* : « né dans la maison », et elle-même prend cette qualité (2). Il est de coutume que le *wolo-so* ne peut être vendu, plus exactement il n'est aliéné qu'en cas d'extrême nécessité. C'est sur les *wolo-so* que repose la fortune et la prospérité du maître.

Le *wolo-so* est, au demeurant, une manière de communautaire : rien ne se passe dans la communauté qu'il ne le sache et qu'il n'y participe à son rang. Certes, il est astreint au travail de communauté, mais ni plus ni moins que les « gens faibles » et souvent il sait se créer une situation bien autrement agréable que celle de l'enfant de la maison. Lui et tout ce qui dépend de lui appartiennent à son maître, mais, à moins de circonstances graves, jamais le maître ne lui prend rien ; bien au contraire, il lui fait un sort enviable : il le marie et l'établit ; lui confie la gestion de biens parfois très importants ; le traite avec une affection qu'il n'a pas toujours pour ses proches, car la jalousie engendre des tiraillements et des haines entre communautaires. Ainsi, le *wolo-so* bénéficie très fréquemment de son état au lieu d'avoir à en pâtir.

Comme les communautaires, il est admis à se libérer personnellement du travail de communauté en se faisant remplacer par un de ses enfants et payant une redevance annuelle en outre de quelques prestations (3). Voire même, s'il a une large aisance — et ce n'est pas rare, — il possède lui aussi des esclaves et c'est par eux qu'il se fait suppléer.

Ainsi, peu à peu, les relations entre le maître et l'esclave prennent une allure très différente de celle qu'imagine notre esprit d'Européen. Le maître est uni à ses *wolo-so*

(1) Peu importe de qui, puisque ses enfants appartiennent de droit à son maître.

(2) Il est à remarquer qu'il y a là une analogie avec ce qui se passe pour la concubine qui devient mère : son enfant né d'un père libre étant libre, elle le devient *ipso facto*.

(3) En général, la redevance consiste en un certain nombre de mesures (*moudd*) de mil représentant approximativement la quantité nécessaire pour la nourriture d'un adulte pendant un an. — Les prestations consistent en travaux d'entretien des immeubles : réparation des toits et des murs des cases.

2: Monteil FA8 Bambara

par mille liens ; il les admet au culte, il épouse leurs filles, il circoncit leurs enfants avec les siens, il s'unit à certains d'entre eux par la fraternisation ou par serment...

Même quand il n'est pas admis à une agrégation aussi profonde, le *wolo-so* libéré du travail, établi parfois fort loin de son maître, ou même vivant dans une quasi indépendance dans son voisinage, est désormais un *dyongoro*, c'est-à-dire un affranchi. Le lien n'est pas rompu, l'affranchi est une manière de parent : rien de ce qui se passe dans la communauté de son maître ne le laisse indifférent, il y est présent dans toutes les circonstances importantes et ne vient jamais les mains vides. — Réciproquement, l'affranchi n'est pas un étranger pour son maître : à tous les événements qui le touchent, son maître apporte sa contribution, il l'aide à marier ses fils, à les établir ; pour le *soli*, il réunit ses enfants avec les siens, ce qui les rend en quelque manière solidaires les uns des autres.

L'agrégation du *wolo-so* à la communauté de son maître se traduit publiquement par ce fait que le *wolo-so* porte le *dyamu* de son maître.

Il serait exagéré de prétendre que la situation de l'esclave domestique est toujours aussi heureuse, elle dépend de tant de facteurs divers (1).

Le dyamu. — C'est le nom que l'indigène s'est donné, ou qui lui a été donné, ou qu'il a hérité, mais, en tout cas, c'est le nom devenu honorable au point qu'il suffit de le prononcer pour rendre à celui qui le porte un éclatant hommage, tels : Kouloubali, Dyara, Dembélé...

C'est qu'en effet, à lui seul, le *dyamu* résume l'histoire de la communauté qui le porte : il implique tout ce qui concerne les ancêtres, aussi bien que les hauts faits des communautaires actuels, ainsi que leurs turpitudes et même leurs alliances, fraternelles, conjugales, politiques, surnaturelles.

L'on conçoit que tel ou tel de ces faits caractéristiques qu'il recouvre puisse servir à distinguer les porteurs d'un même *dyamu*, mais les Européens qui étudient le milieu indigène sont depuis longtemps accoutumés à distinguer ceux qui portent le même *dyamu* au moyen de

(1) On n'admet que très rarement l'esclave à se racheter ; l'esclave lui-même ne tient pas à ce rachat qui le libère seul et laisse sa famille et la majeure partie de ses biens aux mains du maître.

2: Monteil FA8 Bambara

leurs *tne* (interdits) respectifs (1), et l'indigène ne procède pas autrement.

Le Noir considère que tel de ses congénères qui porte le même *dyamu* que lui et, en même temps, a un ou plusieurs *tne* communs avec lui, est, pour lui, un parent ou allié, alors même qu'il est d'une autre race que la sienne.

Entre individus de races différentes, certains *dyamu*, bien que dissemblables, sont tenus pour équivalents, et on les interchange, parce que ceux qui les portent ont des *tne* (interdits) communs.

A la suite d'une de ses alliances, dont il sera parlé au chapitre « Rapports entre communautés », les *tne* de l'une des parties sont désormais *tne* pour l'autre et respectivement, ce qui entraîne équivalence de *dyamu*. Le mariage a parfois de tels effets lorsqu'il s'agit d'une union importante, recherchée, ou mieux encore d'un de ces mariages qui scellent entre familles des liens désormais indissolubles et une solidarité que le temps n'ébranle point.

8. La communauté familiale ou la famille

L'union conjugale (*furu*)

L'un des éléments essentiels de la communauté, basée sur la génération naturelle, c'est la légitimité ; celle-ci a l'une de ses sources dans l'union conjugale légitime que nous appelons le mariage. Il existe d'autres modes d'union conjugale, mais aucun ne produit des effets aussi certains.

La coutume matrimoniale reçoit son plein développement lors des premières noces, lorsque les futurs époux se trouvent l'un et l'autre en puissance de communauté. Nous allons passer en revue tous les détails de la coutume dans ce cas, auquel il sera facile ensuite de rattacher les diverses autres modalités.

(1) Il y a eu, au début de cette manière de faire, une erreur d'interprétation et une généralisation hâtive qui ont faussé le résultat : on a fait du *tne*, qui double le *dyamu*, un analogue du *totem* et l'on a affirmé l'identité du *dyamu* avec le nom de l'objet *tne*. L'étude attentive a permis de constater la vanité de ces prétendues coïncidences.

2: Monteil FA8 Bambara

I. LE MARIAGE

Les premières noces

Le mariage est l'union de deux personnes libres de sexes différents, en vue de fonder une famille. Il exige des conditions et des formalités préalables à l'union des époux.

Conditions. — Aucune institution indigène ne permet au Noir de connaître son âge avec certitude, aussi l'âge ne forme-t-il pas une limite impérative, comme dans notre législation ; par contre, le mariage comportant union sexuelle, l'aptitude à cette union est, en principe, exigée des futurs époux : toutefois, si l'homme n'est mariable que s'il est pubère et circoncis, la femme est livrée parfois même avant ses premières menstrues. De plus, rien ne s'oppose au mariage du vieillard, si avancé en âge soit-il, et quel que soit son état de décrépitude (1) : il n'est pas rare qu'un vieux épouse une toute jeune fille, c'est même courant ; s'il est rare qu'un jeune homme épouse une très vieille femme, il arrive, par le jeu des coutumes successorales, qu'une femme devienne l'épouse d'un mari plus jeune qu'elle.

La parenté directe est un obstacle, *in infinitimum*. Certains collatéraux ne se marient pas entre eux : l'oncle et la nièce, la tante et le neveu. L'alliance est aussi un obstacle, dans certains cas ; il n'est pas admis que le même homme soit, en même temps, le mari des deux sœurs, mais il peut les épouser successivement ; de même pour la mère et la fille, la tante et la nièce.

L'on ne peut épouser la femme de son fils, ou de son neveu, ou d'un frère plus jeune.

Il ne peut y avoir mariage entre gens libres non déchus et gens de caste ou, à plus forte raison, esclaves.

Empêchements. — Du début des accordailles jusqu'au moment de la livraison de la femme, il s'écoule un temps

(1) Si nous signalons ici des faits qui ne sont pas toujours relatifs aux premières noces, c'est pour ne pas revenir ultérieurement sur des détails qui ne pourraient plus être mis à leur place logique.

2: Monteil FA8 Bambara

parfois très long durant lequel il peut survenir des empêchements.

Les premières noces, dont il est ici question, sont affaires de communautés. Imprudent le jeune homme qui s'y engagerait de lui-même ; non plus que la jeune fille, il ne s'appartient, ses désirs sont négligeables : il s'agit, pour le *fa*, de réaliser une bonne affaire. Le *fa* s'oppose donc à tout projet qui ne répond pas au but qu'il se propose et oblige, par contre, le jeune homme à entrer dans ses propres vues. Si ce dernier passe outre, le *fa*, en refusant de reconnaître le mariage, enlève toute légitimité à la femme et aux enfants à l'égard de la communauté dont il est le chef. Aucun recours n'est, juridiquement, possible contre un tel arbitraire, car toute communauté ne relève que d'elle-même pour ce qui la concerne.

Quant à la jeune fille, elle est, plus encore que le jeune homme, sous la dépendance de sa communauté. Destinée à être donnée en usufruit, elle est à l'entière discrétion de ceux qui disposent de cet usufruit. Si elle passe outre, elle risque d'être ramenée brutalement à la raison, par tous moyens de correction, et si elle a des enfants, dans ces conditions, ils peuvent lui être enlevés par sa communauté, à qui ils appartiennent ; elle n'a, coutumièrement parlant, aucun droit sur eux.

Ce sont donc les *fa* de l'une et l'autre communautés qui mènent toute l'affaire. Est-ce à dire, cependant, que les jeunes gens ne peuvent en aucune manière influencer la décision des « vieux » ? Non, car, ici comme partout, les intrigues de toute sorte conditionnent la détermination du *fa* : le *fa* est obligé de tenir compte de l'avis de ceux qui l'entourent, il est accessible à leurs sentiments et il subordonne l'intérêt tout aussi bien à l'affection qu'à la haine. Il n'ignore pas — non plus que son entourage — que s'il peut, de son vivant, faire triompher sa volonté même arbitraire, à sa mort son œuvre peut être ruinée parce que mal fondée.

En somme, la rigidité des principes, qui met les « jeunes » à la discrétion des « vieux », est, en pratique, corrigée dans un sens conforme, le plus souvent, aux désirs des jeunes. La solidarité qui lie les communautaires contraint chacun d'eux à tenir compte de l'opinion des autres : c'est par suite de la nécessité d'atténuer les divergences que toute affaire de famille traîne en longueur. Pourparlers, accords, cadeaux réciproques, caractérisent autant de

2: Monteil FA8 Bambara

marchandages et clôturent autant de transactions. Par là apparaît, aussi, combien est nécessaire le rôle de ces multiples intermédiaires qui, appelés à éviter les heurts et à atténuer les frictions, se muent trop souvent en exploiteurs des difficultés communautaires.

En tout cas, de ces débats ressort la publicité des tractations, publicité réalisée chez nous par des moyens légaux.

La demande et les accordailles. — La demande est faite par un intermédiaire. Au Kaarta, c'est un homme de caste, un *dyeli* (griot) généralement, accompagné d'un homme libre. Ailleurs, au Ségou notamment, c'est parfois un homme d'âge mûr, réputé pour sa pratique des affaires et qui s'intitule pour ce rôle : *furu-bolo-ma-tigi* « directeur du mariage ».

Le *furu-bolo-ma-tigi* se rend chez le *fa* de la jeune fille, il lui expose sa mission et, s'il en est bien accueilli, lui offre quelques colas dont il est porteur. Il s'en retourne avec la promesse que la demande va être examinée.

Effectivement, le *fa* prend avis autour de lui et surtout consulte ses ancêtres et ses dieux. Le *furu-bolo-ma-tigi* revient, porteur d'offrandes, pour interroger les ancêtres et les dieux : si la réponse est défavorable, elle n'est pas pour cela définitive, les ancêtres et les dieux se laissent fléchir moyennant d'y mettre le prix, du moins à l'ordinaire. Lorsque la réponse est, ou est devenue favorable, le *furu-bolo-ma-tigi* fait des cadeaux d'usage au *fa* et à la famille de la jeune fille et désormais les deux communautés, celle du jeune homme et celle de la jeune fille, se trouvent unies par un lien qui ne peut plus être rompu que pour des raisons d'exceptionnelle gravité, et cette rupture entraîne, en général, de graves dissentiments.

C'est à ce moment que, d'un commun accord, et non sans tiraillements ni transactions, les deux parties conviennent du montant, de la consistance et du paiement de la dot et, en retour, de l'époque de livraison de la femme.

Il s'écoule un temps parfois fort long — plusieurs années dans certains cas — entre l'époque des accordailles et celle de la livraison de la femme : cet intervalle est utilisé par la mère de la jeune fille pour préparer ce qu'elle donnera à celle-ci (vêtements, ustensiles de ménage...), et

par le fiancé pour réunir ce qu'il a promis de payer en vue de la livraison de la femme.

Les relations entre les deux communautés sont, dès ce moment, très étroites : la bienséance indigène ne permet pas que désormais, hors de la présence d'un tiers, la fiancée se rencontre ou prenne ses repas devant son futur beau-frère ou, de même, le fiancé avec sa future belle-mère. Il est obligatoire que le fiancé témoigne, de manière constante, la part qu'il prend à tout événement qui intéresse sa future belle famille. Pour les fêtes ou pour les deuils, il doit participer à la cérémonie par sa présence et, en tout cas, par une contribution matérielle proportionnée à ses ressources et à son rang social. A l'époque des travaux des champs, il est de coutume que les *fula-ni* du fiancé viennent en corps et cérémonieusement partager ces travaux. La plupart du temps, il s'agit là d'une démonstration de solidarité plus bruyante qu'utile : tout se passe en travaux simulés mais, par contre, se termine par des danses et par de copieuses beuveries.

Dot (1) *et cadeaux.* — La livraison de la femme n'a lieu qu'après le paiement convenu de tout ou partie de la dot et surtout la remise des cadeaux qu'exige l'usage.

La consistance et la valeur de la dot et des cadeaux sont très variables, elles dépendent à la fois de la fortune du futur mari, de la qualité de la femme et des coutumes familiales. Chez les pauvres gens, la dot se réduit à très peu de chose : quelques poignées de cauris ; une volaille ; des colas ; quelques coudées de toile indigène en bande. Une dot moyenne vaut en tout 25.000 à 30.000 cauris (25 à 30 fr. environ). Chez les riches, un ou plusieurs esclaves, des bijoux en or, de l'argent, des étoffes, des vêtements...

Quant aux cadeaux, il en va de même : tout dépend des familles en présence. Toutefois, il est d'usage, vers Ségou, que le fiancé offre à sa fiancée une grande pièce d'étoffe en tissu indigène dite *kundugu fini* ; un *dloké* (sorte de blouse) et une paire de sandales à très épaisses semelles. Il lui doit aussi — s'il en a le moyen — une esclave pour faire la cuisine ; une vache, des bijoux...

(1) En certaines régions (Bougouni, Sikasso, Koutiala, San), il n'y a pas de constitution de dot : la famille du mari remet à la famille de la femme une fille en échange de celle qu'elle en reçoit.

Aux parents de sa fiancée, il doit également des cadeaux en rapport avec sa situation de fortune.

Tout cet ensemble de dot et de cadeaux est englobé sous le vocable *furu-fen'*, litt. « les biens du mariage ». Dès qu'une fraction de ces *furu-fen'* lui est remise, le *furu-bola-ma-tigi*, escorté de quelques amis du fiancé, la porte chez le *fa* de la fille ; aucune de ces démarches qui ne comporte quelques cruches de bière indigène (*dlo*). Les notables du lieu, le *dugu-tigi*, les « vieux » et aussi des *kamalen'* viennent aussitôt féliciter la famille et participer à la beuverie et même recevoir quelque part des *furu-fen'*.

Souvent la fiancée est une fillette en bas âge et, alors, les devoirs du fiancé et de sa famille durent plusieurs années. Dans ce cas, les cadeaux sont répétés et importants tant en raison de la fortune du fiancé que de l'honorabilité de la famille de la promise. Il est d'usage que le fiancé envoie, à la récolte, un ou plusieurs paniers de mil, de chacun de 20 à 40 kilos ; de temps à autre, de la bière de mil (*dlo*) par pot de 20 à 30 litres ; pour les fêtes funéraires ou religieuses, sa présence s'accompagne des victuailles pour les offrandes (volailles, colas, mil, sel...). Mais la fête pour laquelle sa contribution est indispensable, est celle du *da woro* (1) : le *furu-bolo-ma-tigi* est, à cette occasion, chargé de cadeaux importants tant pour la fillette (vêtements et parure) que pour l'assemblée des parents (victuailles de toutes sortes).

Si le montant et la consistance des *furu-fen'* sont très variables, le mode adopté et le temps imparti pour le paiement de la dot sont également abandonnés à la seule convention, essentiellement diverse, des parties. Paiement en une seule fois ou par échelons, soit avant, soit partie avant et partie après la livraison. De ce point de vue matériel, les personnes du promis et de la promise n'ont plus guère d'intérêt. Ce qui importe au *fa*, constituant de dot, c'est d'obtenir une fille de la famille à laquelle il désire s'allier : dès lors, que lui importe que cette fille soit mariable au jour de la convention, pourvu qu'elle lui soit livrée conformément à la dite convention. De même, il n'est pas toujours nécessaire que le constituant soit nanti de l'intégralité de la dot au moment

(1) Voir ci-après page 242.

2: Monteil FA8 Bambara

des accordailles, il suffit qu'il soit en mesure de faire face aux échéances du pacte. Par là, s'expliquent des modalités, au premier abord, singulières.

Il est courant que le *fa* constituant retienne une fillette en bas âge et même pas encore née. Si la livraison est faite avant la nubilité, la consommation du mariage est retardée jusqu'après les premières menstrues. Nous avons indiqué ci-dessus comment, dans ce cas, le paiement de la dot entraîne des obligations de cadeaux durant des années.

Une autre modalité fort curieuse est celle où la dot est constituée suivant la coutume du « pied de jument », dont voici les traits essentiels :

Le constituant possédant une jument pourrait l'aliéner pour payer sa dot, mais il trouve préférable de promettre seulement un ou plusieurs de ses produits ou, suivant l'expression indigène, un ou plusieurs de ses « pieds ». Cette manière de tirer parti d'une poulinière, sans la vendre, est courante chez les indigènes du Soudan occidental.

Si le constituant a promis un « pied », il remet sa jument au bénéficiaire, qui devra la nourrir et la faire saillir : le bénéficiaire garde le produit et rend la jument après sevrage du poulain ; il a charge des risques, sauf cas de force majeure, dont la preuve lui incombe.

Pour deux « pieds », la jument est comme indivise durant le temps que dure l'affaire. Chacun, alternativement, en prend charge et l'utilise pendant une période convenue. Le premier produit est indivis et, quand il est sevré, les contractants égalisent les charges en prenant à tour de rôle l'un la mère, l'autre le produit. Il en va ainsi jusqu'au moment où trois poulains sont nés et sevrés. Alors, deux lots, l'un de la mère et d'un produit, l'autre de deux produits, sont tirés au sort pour l'attribution aux parties.

Lorsqu'il se libère en « pieds » de jument, le constituant peut obtenir livraison de la femme sans avoir rien payé de la dot, parce que la famille de la femme se trouve nantie d'un gage : la jument.

Il peut arriver que l'un ou l'autre des fiancés meurt. En principe, il est bon de ne pas oublier ce point de vue matériel : la question des personnes est secondaire pour la conclusion de l'affaire et les deux *fa* solutionnent au mieux de leurs seuls intérêts respectifs les difficultés qui

surviennent dans la période, souvent fort longue, des fiançailles. Il n'est pas rare que le fiancé décédé soit remplacé par un de ses frères (1) et la fiancée défunte par une de ses sœurs (2), rien n'étant modifié par ailleurs. Si le défunt (ou la défunte) ne peut être ainsi remplacé, le sort des *furu-fen'* déjà reçus par la famille de la fille est réglé d'un commun accord entre les parties : dans certaines coutumes, ils sont partagés : moitié à chaque communauté ; dans d'autre, ils font entièrement retour au constituant ou, au contraire, demeurent à la famille de la fille.

La rupture de fiançaille est rare, elle peut survenir pour les causes les plus diverses et se règle d'un commun accord, ou, en cas de conflit, par arbitres.

Livraison de la femme. — Cet acte est un ce ceux qui, en raison du changement d'état qu'il entraîne pour les personnes qui y sont intéressées, nécessite l'emploi de ces pratiques rituelles d'ordre magique dont nous avons vu un exemple lors des funérailles du *fa*, pratiques qui ont pour but de permettre que ce changement soit accompli sans dommage pour personne.

Le constituant ayant tenu ses engagements et s'étant comporté suivant l'usage, la fille doit lui être livrée au jour convenu. Ce jour-là, le *furu-bolo-ma-tigi* et les amis du fiancé, accompagnés de musiciens, se présentent chez les parents pour recevoir et emmener la promise. Les parents acquiessent à la demande. Mais la jeune fille a disparu. Les arrivants se mettent aussitôt à sa recherche : elle demeure introuvable ou insaisissable parce que parents et amis facilitent sa dérobée. La poursuite ne va pas sans échauffer les deux partis et sans entraîner des rixes ; si bien que, quand la fille est enfin prise, le tumulte est à son comble. Il ne faut rien moins que l'intervention du *dugu-tigi* pour mettre fin au conflit. Il accorde au *furu-bolo ma-tigi* et à ses gens d'emmener la fille et conseille à celle-ci de les suivre.

Alors, le *furu-bolo-ma-tigi* et ses compagnons, faisant

(1) Plus généralement par un des fils de la communauté du fiancé.

(2) Plus généralement par une des filles de la communauté de la fiancée.

escorte, entraînent la promise vers la sortie du village, mais, au moment de franchir l'enceinte, la fille refuse d'aller plus loin ; les jeunes gens lui font une apparente violence pour l'emporter malgré ses cris ; elle se débat et vocifère jusqu'au moment où elle a franchi la limite du territoire du village. Là, elle se calme subitement, se drape dans la grande pièce d'étoffe, don de son fiancé, et suit gaîment la troupe de ses compagnes, qui portent ses *furu-fen*' et qui sont venues rejoindre le groupe du *furu-bolo-ma-tigi*. La troupe des jeunes gens ferme la marche et mène grand tapage de tambours et de trompes et pousse, de ci de là, le cri habituel de l'hyménée : *kuyo ! kuyo !* (1)

Sur le parcours, en divers points, l'on entend soudain le cri bien connu du *wara-mina-den*' de la confrérie à laquelle appartient le fiancé : le dieu veille sur la promise de son disciple, en chassant le mauvais esprit de sa route.

Près d'atteindre le territoire du village du fiancé, les jeunes gens prennent la tête du cortège, tandis que les compagnes de la fiancée se rangent derrière celle-ci. La troupe entière se met à danser au rythme marqué par les tambours et les trompes. Les femmes paraissent se traîner et mettent un long moment avant d'atteindre l'entrée du village, distante de quelque cent mètres.

A ce moment, le *wara-mina-den*' jette un grand et dernier cri : sa mission est terminée.

Des femmes du village accueillent les arrivants et conduisent la fille chez son mari. D'autres femmes se mêlent au cortège : plusieurs chœurs se forment et la danse, avec progression lente, reprend jusqu'à la demeure des époux. Là, dans une cour intérieure, l'assemblée s'installe : chacun à sa fantaisie boit, mange, danse, chante.

Dès son arrivée, l'on procède à la toilette de la jeune femme. Sa coiffure est défaite ; on lui enlève la ficelle et les perles qu'elle porte autour des reins ; on l'aide à se baigner et, enroulée dans un pagne blanc, elle s'étend sur la couche nuptiale.

Son mari vient la rejoindre en se dérobant à ses amis occupés à se réjouir au dehors.

. . . . . .

Au point du jour, tout à coup la poudre parle. De nombreux et puissants *kuyo ! kuyo !* dominent les chants

(1) Cette simulation du rapt doit être interprétée comme un rite de séparation.

2: Monteil FA8 Bambara

et les bruits d'orchestre. Des vieilles femmes se précipitent dans la case nuptiale, avec de l'eau chaude pour les ablutions. Le mari sort et va s'asseoir, dans la cour, sur une natte, en compagnie du *furu-bolo-ma-tigi* et de ses amis.

L'épousée paraît, drapée dans son pagne de mariée ; derrière elle, les vieilles agitent le linge qui porte les traces évidentes de l'accomplissement de l'acte, et des *dyeli-moso* (griotes) chantent l'amour. A la sortie de la cour, les jeunes filles qui l'ont accompagnée l'entourent et la conduisent à une case aménagée pour son repos. C'est là que, huit jours durant, elle prend ses repas, et, assise sur une natte, un voile blanc sur la tête, elle passe ses journées à filer, dans la société de ses compagnes.

Quant à l'époux, tout le jour qui suit la nuit de noce il demeure dans sa case où parents, amis, voisins viennent le complimenter et lui offrir de menus cadeaux de victuailles. Il les retient pour boire et manger. La noce se prolonge, de cette manière, pendant plusieurs jours, suivant la fortune du mari, et les époux sont, pendant cette durée, à la disposition des convives.

Dans les familles riches, l'on aime faire étalage du trousseau, des bijoux, des cadeaux faits à la jeune femme : durant tout le lendemain de la nuit de noce, le tout est promené en grande pompe dans le village par des gens de caste qui en publient la consistance et en exagèrent la valeur. Vers le soir, on le met une dernière fois sous les yeux de la mariée : elle est là, assise sur un banc minuscule, la figure cachée derrière une sorte de plateau en herbes tressées qu'elle tient à la main, tandis que les tambours et autres instruments font grand tapage et qu'une griote, debout derrière la jeune femme, débite des chants d'amour. Et chacun d'admirer sa chevelure artistement tressée en un cimier transversal, terminé, de part et d'autre, par une ou deux petites nattes devant et derrière chaque oreille ; et l'on admire aussi les bijoux, que les femmes prennent à la main, les sandales aux énormes semelles...

Pour mettre fin à la cérémonie, le *furu-bolo-ma-tigi* remet des cauris à celle qui dirige les chants, et les fusils éclatent une dernière fois. Alors, la jeune femme se lève, glisse sur le sol, et, sans lever les pieds, rentre dans la case avec ses compagnes, tandis que les assistants se retirent.

2: Monteil FA8 Bambara

Les secondes noces

Le nombre des épouses n'est limité que par la nécessité d'assurer à chacune une existence convenable : ce qui revient à dire qu'en principe la polygamie est l'apanage des riches. Certains polygames tentent par là de se donner cet air de richesse qui flatte leur orgueil, d'autres cèdent à un penchant de sensualité ; plus souvent, il arrive que des gens de condition modeste ont plusieurs épouses par seule raison économique.

En effet, lorsque l'épouse unique a des enfants en bas âge et pas de serviteur pour l'aider, elle se trouve surchargée à l'extrême : d'elle-même, alors, elle incite son mari à rechercher une nouvelle épouse qui prendra sa part du travail domestique et par là allégera la situation. De sorte qu'ici, la polygamie apparaît comme une association où, par la division du travail, chacun tâche à assurer son existence et contribuer à réaliser un certain bien-être commun.

Le mariage en secondes noces est en tout pareil à celui des premières noces, avec parfois moins d'apparat. De plus, l'homme déjà marié est plus indépendant de sa communauté au point de vue matériel et il en est aussi de même de la femme quelquefois.

II. AUTRES MODES D'UNION CONJUGALE

En dehors du mariage, l'union conjugale comporte des modes en nombre infini, comme les conventions entre particuliers, susceptibles, parfois et dans une mesure même étendue, de produire des conséquences en droit. Tous ces modes se ramènent à deux types : le concubinat et l'union libre.

Concubinat. — C'est l'union dans laquelle l'un au moins des époux est esclave. Il est très répandu que le maître libre traite une ou plusieurs de ses esclaves en épouses. D'aucuns affectionnent ce moyen de supprimer toutes les difficultés qu'engendrent la dot et les rapports avec une belle-famille souvent tracassière. Mais le concubinat de l'homme libre présente le grave inconvénient de donner

2: Monteil FA8 Bambara

à cet homme des enfants qui sont ses esclaves, puisqu'il est de règle que les enfants suivent la condition de leur mère esclave. Il est vrai que la coutume a été tournée : l'on admet que l'esclave est libérée à la naissance de l'enfant, fruit des œuvres du maître et reconnu par lui. Toutefois, cet artifice n'efface pas la tare originelle : les enfants nés des femmes libres se considèrent toujours comme supérieurs à leurs frères consanguins dont la mère est esclave. De là, des tiraillements intérieurs qui prennent une acuité particulière à la mort du *fa*.

Le concubinat, pratiqué sur une très vaste échelle par les hommes libres, a, en fait, perverti toutes les communautés. Le ménage polygamique a connu les pires difficultés parce que ces épouses de conditions différentes, contraintes à vivre côte à côte, ont tout sacrifié à leurs rancunes et, plus encore, à leurs haines.

Union libre. — Résulte d'un simple consentement réciproque des parties, sans paiement de dot.

En principe, la femme, qui n'est pas ou qui n'est plus en puissance de mari, appartient à sa communauté d'origine ; elle ne peut pas disposer d'elle-même sans le consentement de cette communauté ; si elle passe outre, cet organisme est toujours susceptible d'intervenir pour l'obliger à rompre ses engagements et il dispose à cet effet des moyens les plus absolus de contrainte.

Cela suffit à expliquer que l'homme qui consent à une union de ce genre court, d'ordinaire, au devant des pires complications : non seulement la femme et les enfants peuvent lui être enlevés sans recours possible, mais même il peut être poursuivi pour dommage causé à la communauté à laquelle la femme appartient.

Pourtant, il arrive que certaines femmes sont libérées de l'emprise de leurs communautés. Ainsi, celles dont tous les communautaires sont morts ; et, plus couramment, celle qui, par des moyens d'une moralité suspecte, a acheté son indépendance. L'homme libre qui épouse une telle femme réalise une union qui, dans la plus large mesure, produit des effets pareils à ceux du mariage.

2: Monteil FA8 Bambara

La famille

Le ménage. — Le ménage légitime a pour base le mariage. Pour en pénétrer l'esprit, il faut se rendre compte du jeu des deux éléments parfaitement nets, mais toujours intimement mêlés dans toutes les affaires humaines : l'intérêt et le sentiment. Dans le ménage légitime, l'intérêt essentiel c'est la dot, dont il faut définir le caractère pour en comprendre toute l'importance.

La dot, c'est ce qui est remis en contre-partie de la livraison de la femme. Il est constant que la femme ainsi livrée ne change pas de condition : libre avant, elle est encore libre après le paiement de la dot.

Le lien matrimonial est tel qu'il peut, à tout moment, être rompu par la volonté de l'une ou l'autre des parties : celui qui prend cette initiative perd simplement la dot, en ce sens que si c'est la mari, il ne peut prétendre se faire restituer ce qu'il en a déjà payé ; si c'est la femme (ou sa communauté), elle doit restituer ce qu'elle a reçu. Mais quel que soit le cas de rupture, toujours les enfants appartiennent au mari.

Enfin, si l'union subsiste encore lors de la mort du mari, la communauté de la femme reprend, en principe, la libre disposition de celle-ci, à charge de rendre la dot.

Ces trois points parfaitement certains autorisent à conclure que l'union légitime, ou mariage, consiste essentiellement, du point de vue juridique, en une manière d'usufruit de la femme, au profit du mari, et dont la dot est le prix. En conséquence, la communauté de la femme est tenue d'assurer la jouissance du mari ; c'est pourquoi, lorsque la femme se conduit mal à quelque égard que ce soit, le mari en appelle à la communauté de cette femme, et cette communauté agit sur l'indisciplinée dans la crainte d'une rupture qui l'obligerait à restituer la dot. Réciproquement, le mari doit traiter sa femme dignement, c'est-à-dire en considération de son origine ; dans le cas contraire, il s'expose à des poursuites pour contravention au pacte matrimonial.

Il y a donc des droits et des devoirs réciproques entre époux ; basés sur le pacte matrimonial, ils sont à la fois renforcés, complétés ou plus généralement influencés par la morale, non moins que par les sentiments des

2: Monteil FA8 Bambara

époux entre eux et vis-à-vis de leurs communautés respectives.

Par là, s'explique qu'une fille de grande maison, de haute lignée (1), ne peut être traitée par son mari comme une vulgaire concubine, même s'il a pour celle-ci une affection qu'il n'a pas pour celle-là, car la fille libre d'une puissante maison, richement dotée, garde en ménage une véritable indépendance ; et même, lorsqu'elle dispose de biens suffisants, elle fait maison à part, et obligée, en quelque sorte, au seul devoir sexuel conjugal, elle reçoit son mari comme elle recevrait un amant.

La femme libre de modeste et, plus encore, de pauvre extraction est, par contre, la compagne des misères du mari : elle accomplit tous les travaux, les plus durs, les plus répugnants, et ne désire pas une rupture qui la priverait du seul réconfort d'affection qui la soutienne : l'amour de ses enfants.

Entre l'omnipotence de la première et l'humilité de la seconde, se placent tous les degrés imaginables. D'autant plus que, par la polygamie, les ménages légitimes se trouvent associés aux unions libres et aux concubinats voulus par le mari, de sorte que, dans la famille, la place de chacun, déjà conditionnée par toutes ces contingences, est, au demeurant, dominée par l'arbitraire souverain du *fa*. Nous l'allons voir nettement à propos de la filiation; cela n'est pas moins apparent en ce qui concerne les épouses, réserve faite toutefois pour la femme qui dispose, comme il vient d'être dit, de l'influence et des moyens de vivre presque indépendants du reste de la famille. Alors, en effet, que la femme non dotée est une irrégulière dont les enfants n'appartiennent, en droit, ni à l'un ni à l'autre de leurs procréateurs, alors que la concubine n'est même pas, au point de vue coutumier, une personne et que ses enfants sont esclaves de leur auteur, par la seule volonté du *fa*, l'une ou l'autre a, dans la famille, une prééminence enviable et d'ailleurs enviée des femmes légitimes.

Dans ces conditions, peut-on admettre que les devoirs conjugaux, l'obéissance et la fidélité et leurs contreparties, les droits au secours et à l'assistance, se retrouvent ici avec les nuances que comporte le milieu. La femme doit obéir à son mari, c'est certain, et il dispose,

(1) Ainsi, dans le Soudan occidental, l'on témoigne beaucoup de déférence aux filles masa-si.

2: Monteil FA8 Bambara

pour la contraindre, de la correction corporelle, dont il ne manque pas d'user. Mais elle n'est pas tout à fait livrée à son arbitraire. Par exemple, il peut bien l'obliger à une résidence déterminée ; cependant, s'il a été convenu, et c'est même une clause tacite, qu'elle ne quitterait pas le territoire de la tribu, il ne peut l'emmener au loin. Il peut bien l'obliger à participer aux travaux domestiques, mais, si elle est de condition libre, il outrepasserait ses pouvoirs en l'astreignant à des tâches serviles ; de même il ne peut la louer, la donner en gage ou la vendre.

Quant au devoir de fidélité réciproque, il est le plus souvent fort vague. Il est admis que le mari n'y est pas tenu, ses écarts sont même parfois servis par sa propre femme, qui pense ainsi se l'attacher en le flattant. Quant à l'inconduite de sa femme, le mari n'y ajoute pas toujours grande importance, parfois même il ne se croit pas déshonoré d'en tirer profit. S'il survint des enfants, il n'est pas embarrassé pour les accepter ou les renier.

Le mari doit à sa femme la nourriture, le vêtement, l'habitation dans la mesure de ses moyens et, s'il a eu soin de ne pas augmenter imprudemment le nombre de ses épouses, tout doit demeurer dans des limites convenables. En tout cas, sur un point spécial, il doit se montrer impartial envers toutes ses épouses, s'il est soucieux de la paix domestique : il doit honorer chacune à tour de rôle de ses faveurs.

En principe, le mari devrait traiter ses femmes de la même manière en toutes choses ; c'est pratiquement impossible d'après tout ce qui précède. De plus, il est admis, de façon générale, que la première femme épousée, quelle qu'elle soit, libre ou esclave, garde toujours une prépondérance marquée par diverses prérogatives. Elle est comme la mère de ses compagnes ; elle dirige leurs travaux, leurs occupations ; elle répartit tout dans la maison. Vis-à-vis du mari, elle fait office de confidente et de conseillère.

La filiation. — Il faut entendre par là un ensemble de faits que nous diviserons, pour la clarté de l'exposition, en deux groupes, sous les titres : la naissance ; l'imposition du nom.

2: Monteil FA8 Bambara

La naissance. — La femme enceinte est soumise, à cause de cet état, à une sorte de régime spécial, dont voici quelques traits.

En principe, elle doit cesser toutes relations sexuelles depuis le moment où elle sent l'enfant remuer jusque deux ou trois mois après la naissance : non par motif d'hygiène, mais parce que l'on pense que l'enfant l'exige comme une manière de déférence, sans laquelle il cesserait de vivre.

Au point de vue alimentaire, il est recommandé que la femme enceinte soit bien nourrie, surtout abondamment. On lui offre, le cas échéant, le cœur ou le foie des fauves mis à mort : ce sont là des nœuds de vie dont l'absorption est susceptible, pense-t-on, de renforcer l'âme de l'enfant et d'en faire un individu courageux. Il est fréquent que la femme enceinte recherche cette terre ocreuse ou rougeâtre que l'on vend sur les marchés et qu'elle croque comme du chocolat, sans qu'il soit possible de préciser dans quel but.

Elle doit s'abstenir de visiter les mourants, d'assister aux obsèques, de prendre le deuil, de se mêler aux attroupements : le tout afin d'éviter, sous quelqu'aspect que ce soit, le contact de ce qui peut nuire à l'âme fragile qu'elle porte.

Le Bambara n'a pas une idée précise du temps que dure la gestation ; ses déductions, basées sur les seules apparences, le portent à croire que l'enfant, qui naît avec une conformation avancée, a dû séjourner plus longtemps dans le sein maternel que tel autre dont la conformation est chétive. Il est d'ailleurs admis que la fécondation peut être l'œuvre de quelque esprit en rapport avec la femme (1). Les enfants qui se présentent avec un aspect singulier ou anormal sont, croit-on, le fruit de telles amours et l'on rattache à cette même cause le fait que certaines femmes ne donnent le jour qu'à des enfants morts-nés.

Il est conseillé, à la femme enceinte, de vaquer aux besognes domestiques jusqu'au moment le plus proche

(1) Voir ci-devant, dans la chronique du Kaarta, le récit relatif à Demi-ba Bo, qui fut en relation avec une femme *mabo*, laquelle se prétendait liée à un esprit caché sous la forme d'un cheval.

2: Monteil FA8 Bambara

de l'accouchement et, plus spécialement, de piler le grain : sans doute en vue de faciliter le travail de la parturition, surtout chez les primipares.

Lorsque les douleurs de l'enfantement surviennent, la femme se retire dans sa case en compagnie de quelques matrones réputées pour leur expérience. Les hommes, le mari compris, n'ont aucun accès auprès de la patiente.

Si l'enfant se présente mal, ou pour tout autre complication, les assistantes font ce qu'elles peuvent, au hasard de leurs connaissances personnelles ou de l'inspiration du moment et des superstitions courantes. En fin de compte, l'on appelle le magicien ou le marabout, ce qui est tout un. Ni l'un ni l'autre n'est admis auprès de la malade, il doit opérer de l'extérieur par des passes magiques, des incantations ou prières, et prescrire tels médicaments qu'il convint.

Pour l'expulsion de l'enfant, la femme est généralement accroupie, les mains placées derrière la tête ou, au contraire, agenouillée, les mains appuyées au mur. La plus âgée ou la plus experte des matrones lie le cordon ombilical, puis le sectionne ; souvent mal faite, cette opération entraîne la hernie ombilicale dont tant d'indigènes sont atteints et qui est tenue d'ailleurs pour une déformation de bon ton. Le délivre est enterré au dehors et près de la case, quelquefois dans le sol de la case. La mère est lavée, et souvent on lui fait absorber quelqu'infusion réputée hémostatique.

L'enfant est lavé plusieurs fois, puis enduit de beurre végétal (1) (*se tlu*) ou de beurre de vache ; on masse la tête pour lui donner une forme agréable et on l'entoure d'un linge blanc.

L'enfant est, d'ordinaire, laissé à jeun durant les premières vingt-quatre heures ; parfois, on lui fait absorber quelques gouttes de lait de chèvre, breuvage aux propriétés mystiques. Il reçoit ensuite le sein.

Le père doit être au plus vite informé de la naissance et du sexe de l'enfant. Il est d'ailleurs introduit, par la lieuse du cordon ombilical, auprès de la mère, qui lui présente l'enfant en insistant sur toute particularité corporelle qui lui paraît un signe manifeste de la réincar-

(1) Connu des Européens sous le nom de karité, qui est un terme soninké.

nation de quelque défunt de la famille ou de tout autre influence du monde invisible.

Par la même matrone, sont prévenues les autorités locales (*dugu-tigi*, *nyana-n-son-na-ba*...) et les gens du voisinage ; la nouvelle se répand rapidement.

L'accouchée reprend le plus tôt possible ses occupations habituelles ; souvent, dans les vingt-quatre heures, elle est debout ; en tout cas, sauf impossibilité absolue, elle ne reste pas plus d'une semaine couchée. Mais, durant sept à huit jours, elle demeure isolée; de plus, au Kaarta, notamment, sa nourriture est préparée exclusivement par des jeunes amies choisies par elle.

La chute du cordon ombilical marque la fin de cette réclusion. Au Kaarta, le cordon recueilli est placé dans un petit sachet que l'on attache au cou de l'enfant : l'on en fera faire, ultérieurement, un précieux talisman. C'est seulement après la chute du cordon ombilical que l'enfant est tenu pour définitivement né : nous voyons, ici, reparaître cette marge qui accompagne tout changement d'état (mort, mariage, circoncision...). Le véritable accès de l'enfant à la vie sociale est marqué par l'imposition du nom.

Imposition du nom. — C'est au père qu'il appartient de nommer l'enfant en tenant compte des diverses circonstances ou incidents qui ont marqué sa venue au monde : c'est par cet acte que l'enfant est agrégé à la famille.

Au Ségou, pour cette cérémonie, les chefs de famille, parents, voisins ou amis, sont convoqués et surtout le *dugu-tigi*, ou plus exactement le *nyana-n-son-na-ba*. Par rang d'importance et d'âge, ils viennent, au jour dit, s'accroupir devant la porte d'entrée de la cour qui donne accès à la case de l'accouchée. Le chef religieux (*nyana-n-son-na-ba*) pénètre dans la case de l'accouchée et, sur les genoux de celle-ci, rase la tête de l'enfant.

Pendant ce temps, des femmes, parents, voisins ou amis arrivent en file, chantant et battant des mains, et poussant, par intervalle, le cri : *Kuyo ! Kuyo !* Elles offrent à l'accouchée du mil et du coton.

Après lui avoir rasé la tête, le chef, pour écarter de lui les esprits malfaisants, impose ses mains à l'enfant, lui caresse le dos et la poitrine, lui crachotte à la figure. Après quoi, il vient, au dehors, s'asseoir parmi ses gens.

Le père lui offre alors onze colas, et les chefs de famille, chacun à son tour, lui donnent 40 à 50 cauris : le tout est placé sur un plateau en vannerie.

A ce moment, le chef demande au père le nom qu'il veut donner à l'enfant. Avant de répondre, le père requiert le partage des colas et des cauris qui constituent le *tua sara* = prix du nom : deux noix de colas et la moitié des cauris sont portés à la mère ; le reste est réparti entre les chefs de famille présents : ce sont le *ni wuru* = cola de vie, et le *tua kolo* = cauri de l'imposition du nom. Alors, le père déclare le nom et fait connaître les raisons de son choix. Quelles sont ces raisons ? Le signe manifeste, à ses yeux, de la réincarnation de tel défunt ; tel incident qui a marqué la venue de l'enfant... Chacun félicite le père pour cet heureux événement et formule des vœux de bonheur pour l'enfant et des bénédictions pour ses parents.

Les femmes ne sont pas admises dans le cercle des hommes ; massées près de la case de l'accouchée, elles ignorent le nom, mais elles savent qu'il est imposé. Alors, la lieuse de cordon lave l'enfant par trois fois dans de l'eau tiède et savonneuse, et, par trois fois, ayant pris de l'eau dans sa bouche, elle en asperge le petit corps de la nuque au bas des reins, puis formule des vœux de bonheur. Après quoi, avec l'enfant, elle se rend à la porte de la case où se tiennent le père et les chefs de famille et demande le nom. Elle revient ensuite parmi les femmes et dépose l'enfant sur les genoux d'une vieille : trois fois, celle-ci souffle dans les oreilles de l'enfant, puis crie dans l'une et l'autre : *Kuyo ! Kuyo ! i tua dara*, c'est-à-dire : *Kuyo ! Kuyo !* ton nom est.... L'enfant est alors placé dans l'étroite bande qui servira désormais à sa mère pour le porter dans le dos et, par trois fois, on le roule sur un fer de hache, si c'est un garçon, sur une tige de fer à égrener le coton si c'est une fille ; en même temps, l'on fait en sa faveur les meilleurs vœux.

Au Kaarta, les choses se passent un peu différemment. A la porte de la case de la mère, on égorge un bœuf ou un mouton ; l'on prépare, en outre, du *dege*. L'on rase la tête de l'enfant et l'on dépose les cheveux sur le *dege*. Chaque convive appuie la main droite sur le bord de la calebasse et un griot formule les vœux que l'on fait pour le bonheur du nouveau-né ; puis l'on danse en tournant en rond autour du plat de *dege*, on retire ensuite les che-

veux et on les remet à la mère pour les garder. Après quoi l'on fait, s'il y a lieu, au visage de l'enfant, à l'aide d'un poignard, les trois entailles qui constituent le tatouage spécial aux Kouloubali. Enfin le griot prend l'enfant, le promène autour de l'assistance et le remet au père, qui doit faire connaître le nom à lui donner ; lorsque le père s'est prononcé, le griot reprend l'enfant et, faisant un cornet avec ses mains, lui crie par trois fois : « Tu t'appelles... »

En principe, le nom (*tua*) rappelle la circonstance de la naissance. D'ordinaire, l'enfant posthume reçoit le nom de son père, comme s'il en était la réincarnation, ou, plus généralement, on l'appelle *Fa-n-ko* = posthume (litt. qui est venu après le *fa*). Si le nouveau-né présente avec un défunt une quelconque ressemblance, on le nomme d'après lui ou plus généralement *sagi* = celui qui est revenu. La femme longtemps inféconde donne à son enfant le nom de l'agent auquel elle attribue la cessation de sa stérilité : *Nyana-m-ba* = le grand *nyana* ; *Mori-ba* = le grand marabout... De même, encore, si c'est par un tel intermédiaire qu'elle a triomphé des maléfices d'un esprit malin ; toutefois, dans ce cas, il est habituel que, dès sa venue au monde, l'enfant soit comme abandonné. Une commère le recueille. C'est un enfant « jeté » (*fili*) et, de là, son nom *Fili* ; mais on l'appelle aussi, soit d'après le lieu où il a été abandonné : *sunkun'* = tas d'ordure, ou d'après la personne qui l'a recueilli, *Numuke* = forgeron ; *Dyelike* = griot. L'enfant qui survit à plusieurs autres morts-nés est tenu pour l'incarnation d'un esprit malin dont on a enfin triomphé et on stigmatise, en quelque sorte, cet esprit malin en le qualifiant *Malo-bali* = éhonté, ou *Tuantan'* = anonyme. Fréquemment, le *tua* n'est que le nom du jour, du mois, de la saison, de la naissance : *Tenen'* = lundi ; *Sunkalo* = mois de ramadan ; *Sama* = hivernage. Les jumeaux sont l'un et l'autre dénommés *Fune*, littéralement « pareil », mais parfois on les distingue expressément en disant à l'un *Sio*, à l'autre *Sie-koro* (1) ; si ce sont des jumelles, l'on emploie *Wassa* et *Bafune* (1). Au Bani, l'enfant né après les jumeaux est appelé *Konimba* (1). Celui qui survient alors que sa mère paraît ne plus devoir enfanter, est dit *Kosa* (1) = litt. affaire terminée. Il est des familles

(1) Voir Humblot.

qui adoptent un nom pour le fils aîné : chez les Masssasi, à une époque, ce fut *Bo* (2), d'où *Musu-kura Bo* ; *Sira Bo*... (= *Bo*, dont la mère était *Musu-kura* ; *Bo*, dont la mère se nommait *Sira*...). Au Ségou, les Kouloubali avaient adopté de même le *tua* : *Ngolo*, d'où *Nyana Ngolo* ; *Barama Ngolo* ; *Solo-Ngolo*... Dans la famille des chefs bambara du Femay (1) (canton du cercle de Djeimé), on donnait au fils aîné le nom du grand-père paternel ; au 2e fils, celui de Moussa ; au 3e, celui d'Abdoullah ; au 4e, celui de Ngizi ; au 5e, celui de Souleyman ; tandis que les filles étaient respectivement dénommées : la 1re, Fatouma ; la 2e, Awa ; la 3e Nyele-ba ou Nye-ba ; la 4e, Dyomene ; la 5e, Kounadi ; la 6e, Aminata (1).

Mais il est aussi des noms très généralement usités pour les aînés : *Ntyi*, avec de très nombreuses variantes, pour les garçons ; tandis qu'aux filles aînées, l'on dit *Nya* ou *Nyele*. Ces deux derniers noms sont tellement répandus dans le Ségou que, par dérision, les Sonninké désignent les Bambara de cette région par l'expression : *Nya ni Nyele-u* = les gens de *Nya* et de *Nyele*. Le mari et la femme ne pouvant, d'après la coutume généralement admise, prononcer les noms de leurs beaux-parents respectifs, s'il arrive, ce qui est fréquent, que l'enfant soit ainsi nommé, pour respecter l'interdit, l'on recourt à un paronyme : au garçon, l'on dit *Tye-koro* = le vieux ; à la fille, *Moso-koro* = la vieille. Pour satisfaire au même interdit, il existe parfois de véritables synonymes locaux : ainsi pour *Mussa*, l'on dit *Dyigi* ; pour *Mori-ba*, l'on dit *Bo-dyan*. Il n'est pas rare que des individus soient désignés par ces doubles noms aux deux parties synonymes ; il y a ainsi des *Mussa-Dyigi* ou *Dyigi-Moussa*, et des *Bodyan-Moriba*...

Voilà quelques traits caractéristiques qui permettent de se faire une idée de la manière dont on nomme l'individu chez les Bambara, mais la question est en fait inépuisable.

Après la cérémonie de l'imposition du nom, la mère reprend la vie ordinaire en respectant encore quelques interdits : pas de relations sexuelles pendant les trois premiers mois notamment ; pendant cette même période, elle ne doit pas non plus modifier sa coiffure, ni sortir du village. Ce temps écoulé, elle se couvre de bijoux, de

(1) Voir Humblot. — (2) Etymologiquement Bo équivaut à Ngolo.

2: Monteil FA8 Bambara

perles, de boules d'ambre, empruntés au besoin aux voisines ou aux parentes, elle oint l'enfant de beurre et va le présenter aux notabilités locales.

L'allaitement se poursuit pendant deux et même trois ans et, en principe, c'est durant toute cette période que la femme devrait s'abstenir de toutes relations sexuelles, mais, dans la pratique, c'est tout au plus si les trois mois sus-visés sont respectés.

L'enfance. — Tant qu'il est petit, l'enfant demeure avec sa mère, soit qu'elle s'en occupe personnellement, soit qu'elle le fasse soigner par une esclave préposée spécialement à cet office, ou encore qu'elle l'abandonne à l'une de ses filles.

Allaité pendant deux et même trois ans, il est porté à califourchon par sa mère, ou celle qui s'occupe de lui, jusqu'au jour où, suffisamment solide sur ses jambes, il polissonne dans la maison et dans ses entours.

Vers 6 à 8 ans, le garçonnet est déjà attiré vers l'association enfantine du *n-tomo* et il ne manque pas de s'y affilier dès qu'on veut bien l'y recevoir. La fillette est moins libre, elle est retenue à la maison, où on l'emploie aux besognes domestisques : aller chercher l'eau, le bois, surveiller le feu.

La puberté. — Ainsi que nous le verrons, le *n-tomo* prépare l'enfant au *soli*, cérémonie qui constate le fait capital de sa vie : la puberté civile. Le rite essentiel, mais non pas unique, de cette cérémonie, est la circoncision. En principe, le *soli* n'est accessible qu'aux enfants pubères et donc affirme que l'enfant a atteint l'âge de la puberté naturelle. Mais outre que cet état ne survient pas à un âge fixe, les enfants qui le subissent sont d'âge divers, parce que le *soli* n'a pas lieu tous les ans, à cause des dépenses considérables qu'il occasionne.

Le *soli* franchi, le garçon n'est plus un enfant ; ce n'est pas non plus encore un homme, c'est un « jeune maître », un *kamalen*'. On l'admet dans les confréries, c'est donc que l'on compte sur sa discrétion ; son serment est recevable : il peut, par suite, témoigner en affaire. Aussi, s'il sait se faire remarquer, on lui confie quelques petites missions, qui l'incitent à persévérer. D'autre part, déniaisé par les compagnons du *n-tomo*, il n'entrecient pas que des relations platoniques avec sa compagne de

soli, la *n-golo-moso*, et d'autres amies : le dévergondage sexuel est courant.

Comme en tout, la fille a une vie plus effacée. Le *soli* n'est pour elle qu'une façon d'être présentée dans le monde, comme l'on dirait chez nous, c'est-à-dire un moyen de lui susciter un époux.

La majorité, la tutelle, l'interdiction. — Des faits exposés précédemment, il résulte que rien ne permet au Bambara de connaître son âge avec certitude. C'est au plus s'il peut le faire par approximation, en se référant à un événement important survenu, à peu près, à l'époque de sa naissance.

Dès lors, on comprend que la majorité n'est pas un corollaire de l'âge. Le développement physique de l'individu et surtout sa maturité d'esprit sont les indices dont s'inspire sa famille pour concéder au *kamalen*' les droits qui distinguent l'homme de l'adolescent et dont le plus important est assurément de prendre femme pour fonder une famille.

Le *soli* marque, à vrai dire, l'époque à partir de laquelle les jeunes gens de l'un et l'autre sexe sont susceptibles de contracter mariage. En fait, il est rare que les filles, après 16 ou 18 ans, et les garçons après 25 ans, demeurent célibataires. Etant entendu, en outre, que la fille peut être accordée dès sa naissance et même dès le sein de sa mère, ainsi qu'il a été expliqué.

La tutelle a pour but de garantir l'individu contre les égarements de l'inexpérience ou la faiblesse inhérente au sexe, faiblesse devant s'entendre ici non seulement au point de vue physique, mais également d'une incapacité imposée par la coutume, qui n'admet pas que la femme puisse, en quoi que ce soit, disposer des droits ou des biens de communauté. C'est pourquoi sont en tutelle les jeunes hommes jusqu'à ce que le *fa*, en son conseil, les reconnaisse aptes à exercer les droits virils ; les femmes, en principe, toute la vie.

Durant le mariage, le père est de droit l'administrateur des biens qui adviennent à ses enfants mineurs : le plus souvent, il use discrétionnairement de ces biens ; en droit, il est tenu d'en rendre compte à l'expiration de la minorité des enfants.

Celui qui s'absente, pour un temps long ou indéterminé,

délègue en tant que de besoin, un ami ou un parent pour diriger sa communauté familiale ; mais ce délégué est tenu d'agir d'accord avec le conseil habituel et la famille de l'absent.

En cas de divorce, les enfants demeurent toujours avec le père. Quant à la femme divorcée, elle retombe sous la tutelle de sa communauté.

Lorsque la mère meurt, le père garde l'administration des biens de la défunte, qui sont la propriété indivise des enfants de cette femme. Cependant, si l'un des fils de cette femme est marié, ou en âge de l'être et suffisamment sérieux, c'est à lui que tous ces biens doivent être remis pour les administrer, en tant que *fa* de la communauté utérine.

Lorsque le père meurt, ses enfants mineurs tombent sous la tutelle du patriarche dont il relève ; s'il était indépendant, la tutelle serait constituée suivant la volonté qu'il n'aurait pas manqué d'exprimer à cet égard.

En tout cas, si, parmi les fils, il en est un de marié ou d'âge de l'être et suffisamment sérieux, il devient *fa* de la communauté familiale qui, au fur et à mesure que les cadets prennent de l'âge et surtout fondent chacun une famille, devient une patriarchie, dont nous avons exposé précédemment le régime.

En droit indigène, l'interdiction n'existe pas ; en fait, les personnes qui, par suite de maladie ou de sénilité, ne peuvent se comporter suivant la coutume pour l'exercice des fonctions qui leur incombent, se trouvent suppléées par ceux que la coutume désigne pour les remplacer en cas de mort.

La faya. — La *faya*, c'est l'autorité, la puissance du *fa* sur tous ceux qui sont sous sa dépendance. Elle ne diffère pas de nature mais d'étendue, suivant que l'on envisage la communauté patriarcale ou familiale.

Faya familiale. — Dans la famille, le *fa* a, en principe, la libre et entière disposition de tout ce qui constitue cette communauté. Qu'il agisse de sa seule initiative ou qu'il s'inspire de l'avis de son entourage, de ses familiers ou amis, peu importe. Sur les terres d'exploitation, il exerce l'usufruit agraire ; des biens mobiliers, il dispose sans restriction. Quant aux personnes, celles issues de

lui sont à sa discrétion, il profite de leur travail ; il peut les louer, les mettre en gage, les aliéner et même les mettre à mort. Sur ses épouses, il exerce l'usufruit conjugal. Ses esclaves ne sont que des choses.

Faya patriarcale. — Elle diffère de la précédente par l'étendue. Tout ce qui se rattache, à quelque titre que ce soit, à la communauté patriarcale elle-même et aux communautés familiales qui sont sous sa dépendance, tombe sous la *faya* patriarcale.

Si l'exercice de cette autorité ne présente point de difficulté en théorie, il en va différemment en pratique.

C'est qu'en effet, le *fa* d'une communauté familiale ne relève strictement du patriarche que si, se rattachant à lui par les mâles, il détient de même quelque bien de la patriarchie ou prétend se réserver des droits dans cette patriarchie.

Au cas contraire, le *fa* familial se conduit comme un étranger envers la patriarchie et celle-ci ne peut que le traiter en conséquence. C'est ce qui se produit lorsque quelque « fils » s'en va au loin, s'y établit et y prospère par ses seuls moyens et à ses risques et périls. Rompant tout lien agnatique, il s'affranchit en fait de l'autorité que sa patriarchie prétendrait lui imposer.

C'est ainsi que se sont constituées ces innombrables branches dissidentes qui portent le même *dyamu*, mais ne peuvent, que par hypothèse, remonter par les mâles à un auteur mâle commun.

Les successions. — Il convient, tout d'abord, de distinguer selon que le défunt était *fa* ou *fantan'*, c'est-à-dire exerçait une *faya* ou était sous l'autorité d'un *fa*.

Le défunt était *fa* :

S'il était *fa* d'une famille, en principe tout ce qui dépendait de lui demeure indivis sous la nouvelle *faya* du plus âgé de tous ses fils.

S'il était *fa* d'une patriarchie, un nouveau patriarche lui succède.

Il n'est pas besoin d'insister sur ces divers points, non plus que sur les conséquences de ces mutations, après les détails qui ont été donnés ici précédemment.

Le défunt était *fantan'*, c'est à-dire n'avait pas l'exercice d'une *faya* :

2: Monteil FA8 Bambara

Le fils qui meurt avant d'être *fa* laisse rarement des biens. Si le cas se produit, ces richesses étaient, en principe, à la communauté à laquelle le défunt appartenait. Toutefois, la dévolution des biens provenant d'origine spéciale doit être réglée en tenant compte de cette origine. Ainsi, les biens dont le défunt avait hérité de sa mère prédécédée échoient à ses héritiers utérins.

Ce qui vient d'être dit du fils s'applique plus encore à la fille qui n'est, à tout prendre, elle-même, qu'une manière de bien de la communauté.

Le *fantan*' le plus dénué est l'esclave. En principe, il ne saurait laisser de succession puisque même sa propre personne ne lui appartient pas. Et cependant, en fait, il en va différemment. L'esclave a, généralement, quelque bien ; il arrive même qu'il est très riche. Son *fa* lui laisse la jouissance de tout durant sa vie et il est de pratique courante qu'il la laisse également à ses enfants. De telle sorte que tout se passe comme s'il s'agissait d'un libre défunt, et ce que nous avons dit des communautés est applicable à ce genre de communauté qui n'a pourtant, strictement parlant, qu'une existence virtuelle. Mais le jeu de la coutume, en affranchissant l'esclave, lui donne accès à un statut d'homme libre, sans pour cela le dépouiller de ce dont son *fa* lui a laissé la jouissance ; si bien que cette jouissance se transforme, puis se fortifie par l'hérédité au point d'équivaloir aux droits analogues sur les biens que la coutume reconnaît aux gens libres de naissance.

Ordres des successibles. — Communauté patriarcale. — Le *fa* est celui qui est le plus âgé des mâles vivants qui descendent du *fa* fondateur en ligne directe et par les mâles.

Communauté familiale. — 1° L'aîné de tous les fils vivants du défunt ; à sa mort, comme pour la communauté patriarcale.

S'il n'y a que des filles, les biens sont partagés entre elles ;

2° A défaut d'enfants, les collatéraux mâles et, à défaut de ceux-ci, les femmes ;

3° A défaut des collatéraux, les ascendants ;

4° A défaut d'ascendants, le conjoint survivant ;

5° A défaut de conjoint survivant, il y a déshérence :

2: Monteil FA8 Bambara

la succession revient au chef de l'agglomération, *dugu-itgi*, lorsque cette agglomération est indépendante ; au chef du clan, *fama*, dans le cas contraire.

La Communauté et l'individu. — De tout ce qui précède, il résulte que l'individu, quel qu'il soit et quelle que soit sa situation, ne vaut qu'en tant que membre d'une communauté (1) : c'est elle qui existe et vit, lui n'existe et ne vit que par elle et, en grande partie, pour elle.

L'individu indépendant de toute *faya* est donc une anomalie, qui prend d'ailleurs fin dès qu'il devient lui-même *fa*.

Mais il est des cas où l'individu est mis hors de sa communauté par son fait ou par celui des circonstances, et il en résulte des changements d'état remarquables.

Celui qui, par une conduite jugée indigne, est chassé de sa communauté, perd ses droits à la *faya* dans cette communauté.

Si son indignité se rattache à l'exercice de certain métier tenu pour avilissant, il tombe dans ce que les Bambara appellent *nyama-ka-la*, et les Européens les « gens de caste ». Désormais, non seulement il est exclu de sa communauté, mais il vit en marge de toute communauté de gens non déchus : c'est un homme libre de qualité inférieure. Il évolue, d'ordinaire, sous la tutelle d'une communauté de gens non déchus, il en tire souvent sa subsistance et la considération qu'on lui témoigne parfois.

On compte comme *nyama-ka-la*, chez les Bambara : les *numu* ou forgerons, dont les femmes sont généralement potières ; les *loro*, ouvriers du cuivre ; les *garanke*, qui travaillent le cuir ; les *kule*, qui façonnent le bois et qui sont parfois selliers.

Les chasseurs (*donso*), qui forment des associations puissantes et redoutées ; les *somono* et *bozo*, qui sont adonnés à la pêche, ont un statut moins étroit que celui des artisans sus-visés.

Quant au *dyeli*, tombé au rang de factotum domestique, il est le plus méprisé de tous. Il ne tire quelque considération et, exceptionnellement, une notable estime, que de sa valeur comme archiviste familial.

L'appellation *nyama-ka-la* est dérivée de *nyama* qui

(1) C'est parce qu'il n'appartient à aucune communauté (en tant que personne) que l'esclave n'a aucun droit.

2: Monteil FA8 Bambara

signifie « ordure, » « rebut », ce sont des gens de rebut. On les méprise. D'aucuns sont particulièrement redoutés, ce sont les forgerons et les *dyeli*. Les premiers passent — non sans raison — pour adonnés aux pratiques de magie et même de sorcellerie. Les *dyeli* ont une verve empoisonnée.

Le casté, étant libre, peut contracter mariage — c'est-à-dire une union légitime — et fonder une famille comme tout libre non casté. Ses enfants mâles héritent nécessairement de sa condition, qui se transmet ainsi indéfiniment par les mâles.

D'ordinaire, ils se marient entre gens de même caste ; parfois, d'une caste à l'autre.

Tout individu non casté qui s'allie conjugalement à une personne de caste se diminue : la femme est tenue désormais pour castée et ses enfants prennent obligatoirement la condition de leur père. L'homme est moins atteint, il n'est pas rare que les gros personnages aient une épouse castée : c'est une mésalliance certaine ; les enfants qui naissent d'une pareille union sont mal considérés et cela rejaillit encore contre leur père.

Par contre, il est tout à fait licite et courant d'avoir des gens de caste dans son intimité ; point de notable qui n'en ait plusieurs pour inséparables compagnons.

Si le fait d'appartenir à une caste entraîne un certain statut, il n'oblige pas, toutefois, à l'exercice du métier : tel, de caste *numu*, ignore le travail du fer et ne s'occupe que d'agriculture... D'autre part, la pratique domestique ou temporaire des métiers réputés avilissants ne fait pas encourir de déchéance.

L'individu n'est pas, en principe, exclu de sa communauté par l'esclavage, ni déchu envers elle à un titre quelconque (1) : s'il revient, il reprend ses droits, comme s'il n'avait été qu'absent.

Par contre, là où il est esclave, l'individu n'appartient à aucune communauté (en tant que personne) et c'est pourquoi il n'a aucun droit et est traité comme une chose.

Nous avons exposé, ici, précédemment, comment l'esclave arrive, avec le temps et les circonstances, à échapper aux conséquences de son état, mais, strictement,

(1) Exemple Dédé-Koro, emmené en captivité à Ségou, revint au Kaarta, où il exerça la *foya* des Massa-si.

2: Monteil FA8 Bambara

il ne peut jamais se soustraire à cet état. Si, en fait, comme la chronique l'atteste pour Ngolo Dyara, l'esclave arrive à occuper une situation qui paraît effacer, par son importance, les stigmates de la servitude, la tare de l'esclavage demeure cependant ineffaçable.

4. Rapports entre communautés

La véritable unité sociale, c'est la communauté. Même lorsqu'aucun organisme spécial ne les unit entre elles, les communautés sont souvent soudées les unes aux autres par de multiples liens. Sans distinction de race, du reste, parce que sur un même territoire, cohabitent, le plus souvent, des gens ethniquement divers.

Ces liens des communautés entre elles se ramènent à deux chefs : la parenté et l'alliance.

La parenté

La parenté naturelle étend son influence fort loin. Ainsi, à une même communauté patriarcale sont annexées les communautés familiales de tous les communautaires mâles qui la composent, et dans chaque communauté familiale coexistent les communautés consanguines et utérines. Toute communauté familiale devient d'ailleurs patriarcale à la mort du chef de famille et groupe alors autour d'elle ses communautés familiales.

En définitive, sous une communauté patriarcale origine se groupent, en plus ou moins grand nombre, d'autres patriarchies ou familles, enfermant elles-mêmes des communautés consanguines ou utérines. Lorsque la patriarchie origine est ancienne, l'on conçoit que sous son égide vivent un nombre considérable de personnes qui, toutes, se reconnaissent des *dyamu* et *tne* communs.

Toutefois, il arrive qu'au cours du temps et par fortunes diverses, des branches se sont séparées du tronc, et pour marquer leur nouvel état, perpétuer l'acte mémorable de leur auteur, certaines ont adopté un *dyamu* spécial et des *tne* particuliers. Le nouveau *dyamu*, d'abord, s'adjoint simplement au *dyamu* primitif puis, peu à peu, est seul employé. Quoi qu'il en soit, les caractéristiques princi-

2: Monteil FA8 Bambara

pales de la communauté-mère subsistent toujours, il s'y surajoute seulement quelques traits nouveaux.

Chaque communauté secondaire devenant à son tour génératrice de communautés pareilles, il va de soi que les communautés les plus éloignées de la communauté fondatrice n'ont plus avec elle que quelques caractères communs, mais jamais la parenté ne s'éteint.

Quels sont les effets de cette parenté ? D'une part, elle oblige tous ceux qu'elle concerne à observer entre eux les devoirs de communauté : spécialement à respecter les traditions ancestrales relatives au culte ; à pratiquer l'entr'aide mutuelle ; à reconnaître l'autorité du *ja* en exercice, lequel doit, de son côté, protéger tous ses parents, si lointain qu'en soit le lignage.

A l'égard des tiers, cette parenté oblige à demeurer fidèle à tous les pactes intervenus entre communautés. L'on constate souvent la fidélité à ces alliances, parfois vieilles de plusieurs siècles : des gens qui ne s'étaient jamais vus, informés fortuitement de leurs *dyamu* respectifs et des diverses caractéristiques qui les accompagnent, se montrent aussitôt respectueux des obligations réciproques contractées par leurs ancêtres.

L'ALLIANCE

Les modes d'alliance entre communautés sont forts divers en apparence ; en fait, la base de toute alliance consiste toujours en un rite religieux ou magique et, plus généralement, en un serment.

Quatre modes d'alliance méritent tout particulièrement de retenir l'attention : le *tne* ou interdit, le serment, le mariage, le culte commun.

I. *Le tne.* — Réplique du monde visible, le monde invisible est, pour l'indigène, constitué en communautés et cette analogie s'étend même aux choses, qualifiées par nous, inanimées. C'est pourquoi, lorsque l'indigène s'oblige à un interdit, ce n'est pas telle personne ou telle chose qu'il promet de respecter, mais bien la communauté dont cette personne ou cette chose est, à ses yeux, le représentant. De même, d'ailleurs, que l'interdit s'applique à la communauté de ce qui en est l'objet, il oblige la communauté dont celui qui l'institue est le *ja*.

2: Monteil FA8 Bambara

La base de cette alliance est le serment du *fa* : serment dont toute infraction entraîne automatiquement les pires calamités pour le coupable. Il y a là comme un sacrement que les générations issues du *fa* devront respecter *in infinitium*.

La chronique du Ségou nous montre comment intervient un tel serment. Arrivé au bord du Niger, que nul moyen humain ne lui permet de franchir, Ntchi, pressé par le danger, invoque ses ancêtres. Sa prière est exaucée : un *poyon'* se présente qui les transborde, lui et les siens. Pour reconnaître ce service, Ntchi fait serment que le *poyon'* sera sacré pour lui et ses descendants. Par là, tous les *poyon'* sont devenus *tne* à Ntchi et à ses descendants : il n'en résulte point un culte du *poyon'*. Il y a comme une alliance analogue à celle qui intervient entre communautés humaines, avec des effets analogues également, c'est-à-dire obligeant à une manière d'entr'aide fraternelle réciproque. En pratique, un Kouloubali, descendant de Ntchi, ne doit, sous aucun prétexte, nuire volontairement en quoi que ce soit au *poyon'* son *tne*, sous peine, pense-t-il, d'en éprouver les plus graves conséquences. S'il s'est rendu coupable involontairement, il peut se racheter par des sacrifices ou pénitences appropriées, que lui suggère son intuition ou que lui indique le devin. Partout, il doit aider, en tant que de besoin, son *tne* en lui témoignant, néanmoins, le plus grand respect. Le fond mystique de cette alliance entraîne, parfois, l'indigène à observer envers son *tne* une attitude spéciale : ne pas le regarder, ne le toucher qu'en cas de nécessité absolue et en s'excusant, en lui demandant pardon.

Tout peut être objet d'un *tne*, mais il n'est peut-être pas de famille bambara qui n'ait quelqu'animal pour *tne* : les expressions dont l'indigène, en général, et le Bambara, en particulier, se sert pour nous faire comprendre, à nous étrangers, ses rapports avec cet animal *tne*, ont porté bien des Européens à croire que le Bambara regarde cet animal comme son parent au sens naturel du mot. Il n'en est rien, comme nous venons de le voir, et le totem bambara, par suite, est de pure invention européenne (1).

(1) Il est bien entendu que le *tne* a bien d'autres sources que celle retenue ici, mais qui rentre seule dans l'objet de ce chapitre. Ainsi Bala s'interdisant tous les mots qui renferment la syllabe *da* (p. 95) ; Sounsan s'interdisant les *kulé* (p. 102-1).

2: Monteil FA8 Bambara

II. *Le serment.* — Dans la société indigène, l'ambitieux ou l'homme seulement soucieux de fonder une communauté puissante n'y parvient qu'en s'appuyant sur des alliés fidèles. Massa, Biton ne surent pas seulement s'imposer à leurs jeunes compagnons, ils s'allièrent étroitement à eux par le serment et par le culte.

Sans doute tous les fondateurs de communautés puissantes n'ont pas procédé de la même manière, mais tous ont usé de moyens analogues. L'individu isolé ne peut rien dans ce milieu social où tout repose sur ces collectivités fortement constituées que sont les communautés, et tout Bambara avide de bien-être et de paix s'ingénie à découvrir et à s'attacher le « protecteur puissant » (*dyigi seme*) susceptible de les lui assurer, même au prix de sa liberté. C'est pourquoi autour de tout *fa* important, l'on voit évoluer un petit groupe de familiers liés à sa fortune, souvent par un pacte réciproque basé sur le serment.

L'une de ces alliances sacramentelles est particulièrement solennelle : elle a pour but de créer entre les contractants une manière de parenté analogue à celle qui lie les frères consanguins. En tout état de cause, il y a entre la fraternité naturelle et la fraternité contractuelle cette profonde différence que la première existe et produit des effets indépendamment de la volonté des personnes qu'elle unit, tandis que la seconde n'existe et ne vaut que dans la limite voulue par les parties en cause (1).

Pour le pacte de fraternisation (*dyonge*) (2), les contractants — qu'ils soient deux ou plusieurs — procèdent comme ils l'entendent, soit publiquement, soit seulement dans l'assemblée de leurs proches ou de quelques familiers. Chaque contractant extrait de son avant-bras quelques gouttes de sang, par le moyen d'une légère piqûre : le sang ainsi obtenu est mélangé, dans un récipient, à une petite quantité de lait de chèvre. Prenant les ancêtres — ou tel dieu choisi — pour témoins, chacun des contractants, à tour de rôle, s'engage par un serment solennel à considérer les autres comme ses frères et énonce en même temps les

(1) Remarque faite que la fraternisation emprunte à sa forme symbolique une conséquence nécessaire que ne comportent pas obligatoirement les autres formes d'alliances par serment : elle oblige les descendants des contractants tout comme ceux-ci.

(2) Ce terme dérive, sans aucun doute, du verbe *siri* : lier, unir.

2: Monteil FA8 Bambara

conditions du pacte, après quoi il absorbe une partie du breuvage.

Telle est l'alliance la plus étroite que deux Bambara puissent contracter (1) : elle entraîne, entre autres effets, l'impossibilité pour l'un d'épouser les femmes de la communauté de l'autre, du moins tant qu'elles sont vierges — ou réputées telles — le premier contact sexuel devant entraîner quelque effusion de sang. La fraternisation comporte, en effet, un châtiment terrible pour celui-là qui aura fait couler le sang de son co-contractant ou de quelqu'un des siens. Comme il apparaît, l'engagement pris par les contractants oblige mêmement tous leurs descendants, quel qu'en soit le sexe et *in infinitivum* : il y a désormais une solidarité très étroite à tous égards entre les deux communautés, qui se doivent une entr'aide mutuelle telle que, dans la pratique, tout (mensonge, calomnie, parjure) leur est permis pour abattre l'adversaire commun ou, en tout cas, secourir l'allié en peine.

Au lieu du serment par fraternisation, l'on peut recourir à toute autre forme de serment que l'on veut. Ainsi les chroniques nous montrent Sounsan et *fa* Siné s'unissant par un serment sans doute irréfragable, puisque l'enclume qui l'a reçu est ensuite jetée dans un puits. Nko, le dieu de Sounsan, reçoit le serment par lequel les « jeunes », compagnons de Massa, s'associent à la fortune de ce dernier. A Ségou, c'est pareillement sur les idoles que les *tondyon*' prêtent serment de loyalisme.

Ces conventions sacramentelles ont un champ infini, mais elles n'obligent les parties que dans les conditions stipulées par elles, notamment en ce qui concerne les communautés respectives dont ils sont *fa*.

III. *Le mariage.* — Il n'est pas de moyen plus parfait pour le Bambara de manifester son attachement à celui dont il désire l'alliance ou l'amitié que de lui donner comme épouse une fille de sa communauté qu'il dote, en outre, le plus richement possible. C'est là une des formes les plus solennelles de l'alliance entre communautés (2).

L'union conjugale diffère ici très nettement du mariage

(1) La fraternisation par le sang fut contracté entre Deni-ba Ba, pour le Massa-si du Kaarta et Suleyman Ba du Fouta.

(2) Les gens unis par mariage sont dits *furu-nyuma*' (conjoints) et *birau*' (alliés).

2: Monteil FA8 Bambara

dans sa forme ordinaire. Du fait que l'époux reçoit la femme sans avoir à payer une dot, l'épouse n'est plus en usufruit, elle est comme prêtée au mari, qui doit, en raison de ces circonstances, la traiter avec les plus grands égards, sous peine de se la voir retirer. La situation ne redevient normale que si le mari est assez riche pour faire au donateur un cadeau égal et mieux, si possible, supérieur à la dotation faite à la femme, ou bien encore en enrichissant pareillement la femme (1).

D'ailleurs, les modalités sont, ici également, très diverses. Le donateur peut offrir une femme prise hors de sa communauté et l'accompagner d'une dotation : c'est ainsi que pour s'attacher Ngolo, Biton lui donna une fille désignée par les marabouts comme prédestinée et à laquelle il constitua une riche dotation.

La portée des alliances ainsi scellées ne peut être précisée que par la connaissance de l'intention des parties et plus particulièrement celle du donateur ; nous en verrons une modalité importante au chapitre de l'Islam : le mariage d'Allah.

IV. *Le culte commun* (2). — *La communauté territoriale.* Dans la pensée du Bambara, le sol, avec tout ce qu'il comporte, est la propriété des esprits : par suite, nul ne peut disposer à son gré de la terre ou prétendre s'installer ou cultiver un terrain libre sans, au préalable, procéder à certaines cérémonies.

A cet effet, par lui-même et, plus ordinairement, par l'intermédiaire de « celui qui sait » (*don-na-ba*), le Bambara recherche le « génie maître de la terre » (*nyana dugu-da-siri*), ou, plus exactement, détermine le gîte de ce génie : c'est, parfois, une source ou une colline, ou un rocher ; souvent un bel arbre, avec toujours un petit bosquet environnant ou proche. Puis, par des moyens tout pareils, il s'informe des conditions auxquelles ce génie permet que l'on s'établisse sur son domaine, pour y demeurer et le cultiver : ainsi s'élabore le contrat qui règle l'exploitation par l'homme du domaine territorial du génie ; il en résulte que, moyennant le culte exigé par le génie, l'homme

(1) Ces biens sont, pour la femme, des paraphernaux.

(2) Les communautés peuvent s'unir sous l'égide d'un même dieu. Nous examinerons ici seulement l'union sous la tutelle du « génie maître du sol » (*nyana dugu-da-siri*), les autres cultes en commun seront étudiés au chapitre « Confréries ».

2: Monteil FA8 Bambara

pourra exercer son industrie sous la protection du dieu. Quiconque a été partie au contrat, directement ou par représentation, en bénéficie moyennant d'en observer scrupuleusement les clauses.

La fondation d'un village exige le concours de plusieurs communautés, représentées chacune par son *fa*. Parmi ces *fa*, il en est un qui s'impose ou qui est choisi comme représentant ou chef des autres. Tantôt il n'est, ainsi, que *primus inter pares*, d'autrefois il a su faire admettre sa supériorité. C'est ce chef qui traite avec le génie pour toute la collectivité : il devient ainsi le « grand prêtre du génie » (*nyana-n-son-na-ba*), ayant pour fonction essentielle de « faire les offrandes » (*son'*) qu'exige le culte ; il administre, d'autre part, le domaine terrestre du génie et s'intitule pour cela *dugu-tigi* (maître de la terre).

Il est habituel d'attribuer au *nyana dugu-da-siri* le *dyamu* de son grand prêtre, tout comme s'il faisait partie de la famille spirituelle de celui-ci : c'est là une de ces conséquences conformes à la mentalité bambara.

C'est encore de ce même état d'âme que dérive la coutume de certains villages de consacrer un animal vivant, souvent un bouc, au *nyana dugu-da-siri* et de le tenir pour la monture de ce dieu : il divague librement dans l'agglomération sans que nul corrige jamais ses écarts ou ses importunités ; l'on aime le caresser, le choyer ; il participe un peu de la nature du génie et se trouve comme dépositaire de quelques vertus supraterrestres ; on ne peut que gagner à son contact.

En principe, toute agglomération ne compte qu'un *nyana dugu-da-siri* ; pourtant, il arrive qu'elle en a plusieurs, lorsque sa formation résulte d'additions successives avec, pour chacune, reconnaissance d'un génie protecteur. C'est alors le génie le premier reconnu et honoré qui a le pas sur les autres. D'ailleurs, la vie sociale exige que chaque fraction respecte les dieux de ses voisins, et ce respect ne va pas sans une certaine crainte superstitieuse.

Il apparaît, par ce qui précède, que l'occupation et l'exploitation du sol posent, pour l'agglomération bénéficiaire, diverses questions que l'on peut ramener à trois : le culte du génie protecteur ; l'exploitation du sol ; l'organisation de la communauté territoriale.

Culte. — Il est assuré par le grand prêtre, dont l'office essentiel est de « faire des offrandes » (*son'*) au « génie »

2: Monteil FA8 Bambara

(*nyana*), et c'est pourquoi il s'intitule *nyana-son-na-ba*. Il est assisté par le conseil des *fa* : l'un de ceux-ci le supplée, en tant que de besoin, c'est le *syere* (suivant). La charge de grand prêtre est à vie et héréditaire dans les mêmes conditions que sa *faya*. Cette dévolution atteste que le génie est bien, comme nous l'avons vu par l'imposition du *dyamu*, une manière d'ancêtre spirituel de son grand prêtre.

Les cérémonies du culte sont fort simples : elles consistent en offrandes présentées par le grand prêtre, qui indique en même temps au génie dans quel but elles lui sont faites. Les plus solennelles ont lieu aux semailles et à la récolte du mil. Pour ces fêtes, tout fidèle doit apporter une contribution proportionnelle à ses ressources. La nature des dons n'a rien de préfixe : chacun apporte ce qu'il peut ou ce qu'il veut, habituellement des animaux (moutons, bœufs, volailles...), des céréales, et surtout de la bière de mil (*dlo*).

Lors de ces assemblées générales, d'où personne n'est exclu, le grand prêtre et les membres du conseil pénètrent seuls dans le bois sacré où accèdent, en tout cas, au plus près de la demeure du génie. Là, le grand prêtre expose au génie l'objet de la cérémonie, qui est de le remercier de ses bienfaits, de lui offrir les dons de tous et de lui demander de continuer à protéger encore la communauté pour que sa prospérité soit assurée. Puis, les victimes sont égorgées, leur sang est répandu sur le tronc de l'arbre, ou sur l'objet ou le lieu réputé être le gîte du dieu ; de même en est-il des libations de *dlo* ou du jus des colas. En principe, tout ce qui a été ainsi consacré au génie doit être consommé sur place, ce qui entraîne, d'ordinaire, plusieurs jours d'orgie.

En outre de ces deux grandes fêtes obligatoires, qui intéressent spécialement l'exploitation du sol, la protection du dieu est requise par des moyens analogues, mais très simplifiés, dans toutes les circonstances qui intéressent soit l'agglomération entière (guerre, calamité...), soit une communauté patriarcale familiale déterminée, soit même seulement tel individu. Par l'intermédiaire du grand prêtre, l'offrande et la demande sont présentées à telle fin indiquée par le fidèle, qui s'engage parfois à faire ultérieurement un don au génie au cas de réalisation de son désir. Ces manières de vœux sont très fréquentes.

Au culte du génie, se rattache le culte de ses grands

2: Monteil FA8 Bambara

prêtres et de tous les notables distingués de l'agglomération. C'est évidemment là comme une conséquence de ce que le génie est le patron spirituel de la communauté qui l'honore : ces communautaires sont ses enfants, ils forment lui et eux comme une famille et, à l'exemple de ce qui se passe dans la communauté patriarcale ou familiale, dans la communauté territoriale il y a une fête annuelle pour les morts, au cours de laquelle on honore tout spécialement les personnages de marque, en premier lieu les grands prêtres défunts.

Exploitation du sol. — Le grand prêtre, qui dirige le culte, règle également tout ce qui concerne l'exploitation du domaine terrestre du génie et, pour cela, s'intitule *dugu-tigi* (1) : maître du sol. Pour cet office, il est également assisté par le conseil des *fa*, dont il doit prendre et suivre l'avis dans les cas graves.

Avec l'aide de ce conseil, il allotit tout d'abord le territoire, lors de la fondation de la communauté ; sur la portion réservée au siège même de la communauté, nul ne peut construire une demeure sans son assentiment préalable, le village est donc enfermé dans des limites précises. Cependant, en pratique, chacun construit à sa fantaisie, si nul par ailleurs n'y met quelqu'opposition, auquel cas le différend est solutionné par le *dugu-tigi* et son conseil.

Hors du village, le terrain comporte des champs qui, au début ou au cours de l'occupation, sont attribués aux *fa* de la communauté, une fois pour toutes, par le *dugu-tigi*, en son conseil : tout *fa* et ses ayants-cause conservent indéfiniment la jouissance des mêmes champs, bien qu'en droit l'autorité qui l'a concédée puisse la retirer, même sans être tenu de justifier sa décision. Cette jouissance est une manière d'usufruit plus étendu que celui de notre droit, puisque le bénéficiaire peut user sans restriction aucune de ce qui y est soumis, jusqu'à l'aliénation exclusivement. Toutefois, le tenancier ne peut prendre aucune disposition de nature à mettre en jeu les intérêts de la communauté sans, au préalable, l'assentiment du *dugu-tigi* en son conseil ; ainsi devrait-il agir, notamment, s'il se proposait de céder sa jouissance à un étranger.

Pour ce qui n'a pas été donné en tenure spéciale, le sol

(1) Ainsi qu'il est de pratique courante, j'emploierai désormais ce titre pour désigner à la fois le grand prêtre et le maître du sol.

et ce qu'il porte et contient est, en principe, au communautaire qui l'exploite. Certains fruits ou produits sont, néanmoins, réservés, parfois, à la communauté tout entière : les feuilles ou fruits du baobab, du karité, du nété, du tamarinier..., le poisson de certaines mares, marigots, zones fluviales..., la chasse dans certains cantons... Pour ces jouissances collectives, aux dates fixées par le *dugu-tigi* en son conseil, les communautaires réunis procèdent à la cueillette ou récolte, à la pêche ou à la chasse ; tantôt chacun conserve ce qu'il a réussi à réunir, tantôt il est fait masse du tout, et le *dugu-tigi* dirige la répartition conforme à la coutume. Il existe aussi souvent des règles spéciales pour l'extraction des matières ou matériaux contenus dans le sol.

Organisation de la communauté territoriale. — Le rôle du *dugu-tigi* et de son conseil ne se borne pas à diriger le culte et réglementer l'exploitation du sol : tout ce qui se passe dans la communauté territoriale intéresse le *nyana dugu-da-siri* parce que les communautaires sont ses fils (*den*'). La preuve en est que tout acte important de la vie indigène doit être signalé au *dugu-tigi* et, en certains cas, comporte obligation d'offrande ou, comme l'on dit, d'hommage (*bunya*). Nous l'avons vu pour la naissance, l'imposition du nom, la circoncision, le mariage, le décès. Ce n'est pas moins impérieux en cas de calamité publique (épidémie, sécheresse persistante, invasion, guerre...).

En principe, le *dugu-tigi* n'intervient pas, *proprio motu*, dans la vie intérieure des communautés patriarcales ou familiales qui, par leur réunion, constituent la communauté territoriale, habituellement appelée par nous village (1). Mais lorsque quelque différend entre parents échappe à l'autorité du *fa* qu'il concerne, celui-ci sollicite l'intervention du *dugu-tigi* et de son conseil ; de même, lorsque le conflit éclate entre gens de communauté différente, le même arbitrage est d'ordinaire réclamé. Par là s'institue une sorte de tribunal de conciliation, qui se borne à dire ce que chaque partie doit faire ou ne pas faire pour que cesse le conflit. Le *dugu-tigi* n'a pas, en principe, le droit de ramener cette sentence à exécu-

(1) La communauté territoriale, chez les Bambara, s'intitule *dugu*, terme qui signifie à la fois « terre » et « chez », « à », « dans »... et que l'on fait précéder d'un nom qui rappelle une circonstance de la fondation.

2: Monteil FA8 Bambara

tion (1), parce que les communautés sont très jalouses de leur indépendance ; elles ne se soumettent donc que dans la mesure où elles y trouvent leur intérêt.

Toutefois, il arrive que le *dugu-tigi*, appuyé par son conseil, fait acte d'autorité, s'il dispose d'une certaine force et parce que les notables font cause commune avec lui pour des raisons d'ailleurs fort diverses. C'est ainsi que le *dugu-tigi*, en son conseil, est amené à exercer des pouvoirs de police pour maintenir l'ordre dans la communauté et même se transforme en tribunal répressif pour châtier ceux qui, par leurs méfaits, attentent, sous quelque forme que ce soit, aux biens ou aux personnes des communautaires.

Le génie devant assurer la prospérité de ses fidèles, il incombe au *dugu-tigi* de secourir les communautaires malheureux ou indigents.

Il doit également assurer les relations de la communauté avec l'extérieur, c'est-à-dire avec les communautés territoriales voisines et tous autres groupements, analogues ou non. Il ne peut agir seul que pour les actes pareils à ceux dits, chez nous, actes de pure administration ; pour les autres, il lui faut l'assentiment du conseil des *fa*, notamment pour aliéner, sous quelque forme que ce soit, quoi que ce soit appartenant à la communauté.

Il va de soi que l'exercice de ces divers rôles induit le *dugu-tigi* en des dépenses parfois onéreuses, mais il dispose, pour y faire face, de biens provenant de sources multiples. Tout d'abord, les dons faits au *nyana* sont de toute nature : ils ne sont donc pas toujours consomptibles et ceux qui le sont ne sont d'ordinaire consommés qu'en partie. Le reliquat demeure aux mains du *dugu-tigi*. — Il est d'usage d'offrir des *bunya* (don à titre d'hommage) au *dugu-tigi* dans maintes occasions : chasse, pêche, récolte du mil..., pour le remercier d'une concession de terrain, d'un service rendu. — Des biens de la communauté sont affermés pour des redevances payables à époque fixe ; des tributs sont versés de même. — La plupart des infractions, d'ordre divers, commises au sein de la communauté, sont frappées d'amendes encaissées par le *dugu-tigi*. — Les malfaiteurs incorrigibles deviennent esclaves de la communauté et le produit de leur travail

(1) C'est pourquoi les litiges peuvent demeurer indéfiniment en suspens.

2: Monteil FA8 Bambara

revient au *dugu-tigi*. — Tout ce qui est trouvé abandonné sur le territoire de la communauté est en tout ou partie remis au *dugu-tigi*.

En cas de besoin, pour faire face à une situation exceptionnelle (guerre, expédition, travaux divers...), le *dugu-tigi* peut recourir à ce que chez nous l'on appellerait des aides extraordinaires, c'est-à-dire demander aux communautaires une contribution spéciale à cette fin.

Telles sont les principales ressources du trésor de la communauté, trésor détenu et administré par le *dugu-tigi* avec l'assistance et sous le contrôle des *fa* ; le *dugu-tigi* puise dans ce trésor pour tenir sa charge honorablement, venir en aide aux communautaires malheureux ou indigents, recevoir dignement les hôtes de la communauté et, le cas échéant, faire face aux événements extraordinaires.

A aucun titre, ce trésor ne compte dans la fortune du *dugu-tigi* : ce n'est que par une usurpation, fréquente d'ailleurs sous des aspects divers, qu'il en est autrement. De même, il n'est pas rare que ces richesses soient comme réparties, dans une certaine proportion, entre les membres du conseil qui, sous forme ou autre, se les approprient ; c'est un abus qui, pour commun qu'il soit, ne change rien au principe : ces biens sont et demeurent en droit exclusivement propres à la communauté.

CHAPITRE IV

Les Confréries

1. La fin de l'enfance

Généralités. — Pour s'assurer la protection, l'aide ou les services du monde invisible, le culte des ancêtres et celui du *nyana dugu-da-siri* ne suffisent pas au Bambara. Le magicien lui a créé des protecteurs ou serviteurs renommés, puissants et redoutables : les *nyana* à *boli*.

Le culte de ces dieux engendre des familles spirituelles dont tous les membres sont liés entre eux par une fraternité qui nous autorise à dire que ces groupements sont des confréries. Le fait commun à toutes ces confréries est que l'on ne peut y être admis qu'après avoir subi un certain rite dit *soli* (1) ou *bolo-ko* (1) termes qui, étymologiquement, signifient « naissance ».

Entré dans la famille par la naissance naturelle, l'enfant entre dans une nouvelle phase de sa vie par la naissance spirituelle qu'est le *soli* ; par ce rite, en effet, il cesse d'appartenir à l'enfance insexuée en quelque sorte, pour devenir : le garçon un homme, et la fillette une femme. Voyons les étapes de ce changement d'état qui est, à vrai dire, le fait capital de la vie de l'indigène :

Jusque 7 ans, le garçonnet vit dans le voisinage quotidien de sa mère, en s'en éloignant peu à peu, pour polissonner dans les environs, en compagnie de ses camarades.

Déjà, dans cette période, on peut constater l'influence

(1) *Soli*, c'est l'action de percer, d'émerger, de poindre, de naître ; *bolo-ko*, signifie littérallement « affaire de naissance ».

2: Monteil FA8 Bambara

du milieu indigène sur la formation de sa jeune âme. Spectateur des pratiques cultuelles et magiques, il joue lui aussi au magicien pour tuer ou capturer les rats, les lézards et les autres bestioles dont il fait de petits festins. A son arc d'enfant il attache un petit faisceau de racines qu'il a recueillies avec des simulacres de rites et qui doivent rendre ses chasses fructueuses, parce qu'il pense avoir attiré un esprit qu'il séduit par la promesse de lui offrir le sang de ses victimes. C'est déjà un petit chasseur à la recherche des procédés mystérieux grâce auxquels le gibier peut et doit être à sa discrétion et sans danger.

Vers 7 ans, il se préoccupe de l'acte capital de sa vie, le *soli*, cérémonie dont l'un des rites est la circoncision.

Le *soli* avec circoncision publique, précédée et suivie d'adhésion à une confrérie, n'est pas indispensable. Lorsque, par suite des circonstances, l'enfant se trouve isolé, il subit le *soli* en famille et sans éclat, ce qui ne retire rien à sa validité.

Mais il n'est pas douteux qu'il faut que le Bambara soit absolument contraint pour agir de la sorte ; il répugne à cette économie obscure qui, au demeurant, ne paraît pas convenir à l'importance de l'acte (1). Il aime, par contre, figurer dans une manifestation à grand tapage et tirer parti de toutes les jouissances que les confréries réservent à leurs adeptes. Ce n'est pas là un des moindres motifs d'extension de ces confréries, dont le *n-Tomo* (2) est à vrai dire la porte d'entrée, puisque nul n'est admis dans une confrérie s'il n'est *soli-ma*, et le *n-Tomo* a précisément pour but final le *soli*.

N-Tomo

Le *n-Tomo* est une association qui réunit, en vue du *soli*, les garçons (3) de 7 à 14 ans environ. Chaque

(1) D'ailleurs, aucun âge précis n'étant imposé et une marge de 6 à 7 ans séparant les plus jeunes et les plus âgés des enfants qui participent au même *soli*, il va de soi que le candidat peut s'arranger pendant la durée de cette marge pour n'être pas traité isolément.

(2) *n-Tomo* est le terme employé dans le Ségou ; au Kaarta l'on dit *n-Tori*.

(3) Les fillettes n'ont pas comme les garçons une société organisée pour les préparer au *soli*, mais elles s'entendent entre elles et, de plus, sont choisies comme *n-golo-moso-u* par les *n-Tomo-den*'-u.

2: Monteil FA8 Bambara

n-Tomo comprend d'ordinaire tous les garçonnets à circoncire, sans distinction de race ni de condition. Tout sociétaire est dit *n-Tomo-den'* ; le plus âgé est le chef ou *n-Tomo-tigi*, il est assisté d'un *syere* ou « suivant ». Chaque année, lors de la fête annuelle, sont reçus les nouveaux adhérents, qui doivent verser un droit d'entrée (une poule) et quelques cauris, et prêter serment de discrétion. L'on sort du *n-Tomo* après le *soli*. En sont exclues les filles.

Le *n-Tomo-tigi* et son *syere* organisent l'association de manière à lui assurer quelques biens qui sont, en principe, propriété collective, mais dont, par un abus ordinaire, ils deviennent les premiers sinon les seuls bénéficiaires. Ils entraînent leurs camarades à cultiver un champ dont le produit servira aux repas de corps. Aux droits d'entrée, s'ajoutent ce que chacun, de gré ou de force, spontanément ou à l'instigation du *n-Tomo-tigi*, peut procurer à la société : produits de dons, collectes, vols, chasse, pêche...; tout ce qui, de la sorte, par l'activité collective ou individuelle, peut être réuni, forme une manière de trésor commun.

Mais il n'est point de collectivité sans patron spirituel. Le *n-Tomo* se réunit en plein air, au pied d'un arbre (1) reconnu pour être la résidence élue d'un génie protecteur. Le *n-Tomo-tigi* est le grand prêtre de ce génie ; c'est comme tel qu'il reçoit le serment des néophytes et qu'il a une autorité certaine sur toute la bande ; c'est pourquoi il peut poursuivre et punir tout méfait imputable à un *n-Tomo-den'*, et il n'hésite pas à employer les punitions corporelles.

Dès ce jeune âge, le Bambara est donc soumis à la discipline corporative qui dominera, ultérieurement, toute sa vie, car il n'en est pas autrement dans les confréries d'hommes.

Le génie protecteur est honoré par des offrandes, des

(1) D'où vient l'appellation *n'Tomo*. L'on a pensé qu'elle n'était que le nom de l'arbre où gîte le génie protecteur et qui serait précisément celui que les Bambara appellent *n-Tomo*. Mais alors pourquoi, au Kaarta, dirait-on *n-Tori* alors que l'arbre dit *n-Tomo* ne change pas de nom ? Il est vrai que l'on a suggéré que *n-Tori* est une autre appellation signifiant « crapaud » et qui proviendrait du « cri » caractéristique de la société.

Je crois que les deux termes *n-Tomo* et *n-Tori* désignent un seul et même groupement dans des régions différentes et ont une seule et même signification : réunion, assemblée.

2: Monteil FA8 Bambara

Fig. 7. — *Penperenni* ou petits danseurs costumés

f. 137

Fig. 8. — Masque de N'Tomo orné de cauris

2: Monteil FA8 Bambara

sacrifices, des danses rituelles. Pour ces danses, à tour de rôle, les *n-Tomo-den'* revêtent le masque et le costume liturgiques. Le masque a forme de visage humain, surmonté d'un certain nombre de cornes verticales (5 à 8), ornées de quelques cauris ; le costume se compose d'un *dloki* (sorte de blouse à manches très amples) et d'un pantalon à longues jambes permettant de cacher tout le corps : selon qu'il est brun-jaunâtre (*basa*) ou blanc (*dye*), l'association est dite *n-Tomo-fin'* (*n-Tomo* noir) ou *n-Tomo-dye* (*n-Tomo* blanc). Ce déguisement a-t-il pour but de réaliser l'idée que les adeptes se font de leur protecteur ? Non. Comme dans toutes les sectes, il est destiné à retrancher l'officiant du monde profane (1).

Pour convoquer les *n-Tomo-den'* aux réunions, il est fait usage, d'ordinaire, d'un phallus en bois (ou d'une planchette en bois) attaché au bout d'une corde et que l'on fait tourner à la manière d'une fronde, ce qui produit un bruit que l'opérateur sait varier et qui porte à assez grande distance. Cet appareil est appelé *n-Tomo-ulu*, que l'on traduit « chien du n-Tomo » ; mais il est à remarquer que les termes employés dans les confréries sont habituellement à double entente, présentant une signification spéciale sous une forme vulgaire ; or, précisément, le mot *ulu* signifiant à la fois « chien » et « parties sexuelles de l'homme », il semble bien que ce soit à ce dernier sens qu'il faille rattacher l'expression *n-Tomo-ulu*. D'autant plus que dans l'institution pareille des Khassonké, le même appareil est dit *khe-fengo* litt. « chose de l'homme », pour dire « parties sexuelles de l'homme ».

Chaque année, après la moisson, a lieu la grande fête de l'association ; elle ne diffère pas essentiellement de celle qui est célébrée dans toutes les confréries à la même époque : elle comporte offrandes et sacrifices au génie protecteur, communion des *n-Tomo-den'* en un banquet corporatif, agrégation des néophytes. En voici la description détaillée.

(1) Certaines de ces associations donnent des manières de représentation publiques dont elles tirent profit. Elles exhibent, notamment, des sortes de pantins dits *Peremperen'* (les danseurs) que des *n-Tomo-den'* animent de façon plus ou moins comique ; souvent l'un de ces pantins figure un homme, tandis qu'un autre représente une femme : leurs ébats ne sont pas dépourvus de ces obscénités, qui font la joie des assistants.

2: Monteil FA8 Bambara

A l'instigation du *n-Tomo-tigi*, le champ confraternel a été moissonné et au grain ainsi réuni s'ajoute tout ce que les *n-Tomo-den'* peuvent obtenir de leurs familles, de leurs amis et par tous moyens, même le vol. Avec ce mil, le *n-Tomo-tigi* fait préparer du *dlo* (bière) dont, en ces occasions, il est fait une grande consommation. Les « aînés » (*koro-u*), parents et amis ne manquent pas d'ailleurs d'envoyer leur contribution en nature.

Pour la fête, chaque *n-Tomo-den'* reçoit un petit vêtement propre. L'on remet en état le costume liturgique : le *dloki* et le pantalon sont lavés et repris, s'il y a lieu ; le masque reçoit une onction de beurre végétal (*si tlu*) qui lui donne un aspect vernissé.

Au jour choisi, tout est prêt. D'abondantes calebasses de *dege* (1) et de *to* (2), de nombreuses cruches de bière (*dlo*) et aussi des colas ont été réunies ; il s'y adjoindra les victimes sacrifiées.

A la file indienne, chacun portant une poule retenue par une ficelle, les *n-Tomo-den'*, avec en tête le *n-Tomo-tigi* et son *syere*, gagnent le lieu de réunion. Là, les *n-Tomo-den'* s'accroupissent à quelque distance du *n-Tomo-tigi*, qui se place en avant d'eux, face à l'arbre, siège du génie protecteur, pour procéder aux libations et sacrifices. Il prend d'abord une petite calebasse et verse le *dege* qu'elle contient contre le tronc de l'arbre ; il coupe le cou à la poule, dont il répand de même le sang ; enfin il projette, dans un jet de salive, du jus et quelques parcelles de la noix de cola qu'il a mâchée ; il fixe quelques plumes de la poule dans le sang répandu. A chaque offrande il parle au génie : « Vois, lui dit-il, je t'offre cette poule, protège-nous, « défends-nous contre les méchants, contre les génies « mauvais. Donne-nous de quoi vivre dans l'abondance. « Eloigne de nous la maladie. Donne-nous l'eau qui rend « les champs féconds, sois propice à nos familles. »

Il parle ainsi pour tous, après quoi chacun vient à son tour pour présenter, par son intermédiaire, son sacrifice et ses demandes personnelles.

Ensuite, a lieu l'admission des nouveaux. Chacun d'eux remet le droit d'entrée, puis, prosterné devant le génie, fait serment de ne rien divulguer aux non initiés et sur-

(1) Le *dege* est obtenu en jetant dans une petite quantité d'eau du mil grossièrement broyé.

(2) Bouillie à la mode indigène.

2: Monteil FA8 Bambara

tout aux femmes : « Si tu trahis tes frères, dit le *n-Tomo-tigi*, que le génie te tue ! » et le nouveau répète : « Qu'il me tue ! »

Alors l'on procède à la cuisson des victimes et, pendant ces préparatifs, les *n-Tomo-den*' dansent à tour de rôle, revêtus du costume liturgique, au pas rythmé par les batteries de tambour, et en faisant tournoyer une baguette flexible. Lorsque les victimes sont cuites, commence le repas. Chacun mange et boit à satiété. Les colas agrémentent la fin de ces agapes.

Ce jour-là, chaque *n-Tomo-den*' doit prélever sur les dons qui lui sont faits ou sur ses moyens personnels, un petit cadeau pour sa *n-golo-moso* (1). On nomme ainsi la jeune compagne que chaque *n-Tomo-den*' a dû se choisir le jour de son admission dans la secte ; c'est l'amie de cœur avec laquelle il n'a pas que des rapports platoniques.

Vers le milieu de l'après-midi, le repas prend fin et la bande rentre au village pour une exhibition publique au cours de laquelle les *n-Tomo-den*' se flagellent. Au milieu du cercle des curieux, parents, amis et autres, s'avancent d'abord le *n-Tomo-tigi* et son *syere* : les mamans entourent les reins et le ventre de l'un et l'autre avec des bandes ou des écharpes pour prévenir les mauvais coups. Les assistantes chantent en battant des mains. Le *n-Tomo-tigi* tient sa gaule levée entre ses deux bras étendus et aussitôt son *syere* lui flagelle énergiquement le buste, devant et derrière, et aussi les cuisses, les jambes et les pieds ; il continue sans que le patient donne un signe de douleur, jusqu'à ce qu'il ne puisse plus frapper, soit par suite de fatigue, soit parce que sa gaule est brisée.

Alors c'est au tour du *syere* d'être flagellé de même. Et les *n-Tomo-den*' se flagellent de la sorte successivement deux à deux, jusqu'au plus jeune qui, moins endurci, criant et pleurant, s'enfuit aux premiers coups, ce qui déchaîne le rire et les moqueries de l'assistance, dont l'endurance des autres a suscité l'enthousiasme.

En certains lieux, chaque *n-Tomo-den*' se flagelle lui-même.

Quelle est la signification de cette pratique ? Il semble qu'elle ait eu pour but, à l'origine, de renforcer la discrétion du *n-Tomo-den*' en lui permettant de ne pas violer son

(1) *N-golo-moso* : littéralement « femme de la naissance », la compagne associée au rite qu'il va subir.

serment même sous les coups. Il faut se rappeler, en effet, que la flagellation était de pratique courante pour arracher l'aveu, toujours considéré comme la meilleure preuve de la culpabilité. La pratique de la flagellation permet donc aux adeptes, dans une certaine mesure, de ne pas avouer sous les coups (1). C'est aussi pour le *n-Tomo-den'* un moyen de se préparer à subir la circoncision sans défaillance, alors que c'est une honte insigne de laisser paraître la douleur ou se plaindre à ce moment.

Soli (2)

Il n'y a qu'un seul mot, *soli*, pour désigner ce que nous appelons circoncision et excision. C'est que le Bambara envisage, non point telle ou telle opération chirurgicale, accessoire en l'espèce, mais la cérémonie qui, pour les garçons et les filles, marque mêmement le passage ou plus exactement, d'après l'étymologie du mot *soli*, la « naissance » à un nouvel état.

Le *soli* n'a pas lieu annuellement, parce qu'il entraîne pour les familles des dépenses considérables qu'elles ne sont pas toujours en état de supporter. A l'instigation des jeunes gens qui doivent accomplir le *soli*, et que l'on nomme pour cela *soli-ma-u* (gens du *soli*), les chefs de famille se réunissent à l'appel du *nyana-n-son-na-ba* pour discuter si la cérémonie aura lieu ou non. Dans l'affirmative, jeunes gens et jeunes filles se concertent à leur tour pour donner à la fête (*nyara* : noce, orgie) le plus d'éclat possible. La date est, en principe, le troisième jour de la fête du mouton.

Guidées par leurs aînées, les fillettes (*soli-ma-moso-u*) vont de porte en porte quêter du mil pour la préparation du repas (3) qu'elles doivent offrir aux anciens (*koro-u*) le deuxième jour de la fête du mouton. C'est par ce repas que s'ouvre effectivement la période des cérémonies du *soli*.

(1) La flagellation est également pratiquée dans certaines confréries, sans paraître avoir d'autre but que l'endurcissement à la douleur. Voir le *Koré* ci-après.

(2) *Soli* est en usage au Kaarta, à Ségou l'on dit *Bololo* ou *Ngolo-ko* : littéralement « affaire de naissance ».

(3) Ce repas est composé de couscous (*basi*) et on le dénomme *soli-kili-basi* : *basi* de la quête du *soli*, en raison de l'origine du grain qui a servi à le préparer et que les enfants ont quémandé.

2: Monteil FA8 Bambara

Dans l'après-midi de ce jour, les garçons font le sacrifice d'usage à leur génie protecteur et dansent en son honneur avec le costume liturgique, mais ne se flagellent pas.

Quant aux fillettes, ce même jour, elles procèdent, en certaines localités, à une cérémonie caractéristique. L'une d'elles se blanchit la figure, la poitrine et le dos avec un mélange de lait et de cendres. Ainsi barbouillée, elle s'élance hors du village en brandissant la spatule (*to-ngalama*) qui sert à tourner la bouillie (*to*) dans la marmite ; ses compagnes la suivent en vociférant. La bande fait de la sorte quatre fois le tour du village, en s'arrêtant chaque fois au croisement des sentiers : en ces points, la barbouillée jette, à pleines mains, aux esprits, les aliments (1) que lui tendent ses compagnes, et elle crie : « *dege dule* (2) », à quoi ses compagnes répondent : « naloma (3) ».

La veillée du soli (*soli-si*). — Dans la soirée qui précède le *soli*, dans les familles intéressées, a lieu un plantureux repas accompagné, comme il est de coutume pour toute fête chez les Bambara, de nombreuses cruches de bière (*dlo*). C'est partout la liesse avec ses gens aux figures luisantes, aux mains grasses, et il est de bon ton, pour les hommes et les jeunes gens, d'éructer bruyamment en répétant *ne ne fa* littéralement : « Je suis plein », pour : je suis repu. Par les ruelles circulent les femmes, drapées dans leurs plus beaux pagnes, des boules d'ambre dans les cheveux, des petits anneaux d'argent et quelquefois d'or aux oreilles et à la cloison nasale ; des anneaux plus ou moins pesants aux bras et aux pieds. Elles vont, portant sur la tête, les unes les jarres de *dlo*, d'autres des calebasses pleines de couscous, de *dege*, de sauces pimentées et souvent rendues nauséabondes par une incorporation de poisson boucané ou pourri. Après le repas, tout le monde se réunit sur la place du village, formant un grand cercle dont le centre est réservé aux danseurs ; des tas de tiges sèches de mil servent à entretenir des feux clairs, qui illuminent la place et réchauffent les veilleurs.

« Les garçons du *soli* » (*soli-ma-tye-u*), la tête fraîchement rasée (4), le corps enduit de beurre végétal (*si tlu*),

(1) Ordinairement du *basi* (couscous) au poisson.
(2) Ce qui signifie littéralement : « bouillie épaisse ».
(3) C'est-à-dire : sotte !
(4) Tout comme ils eurent la tête rasée lors de sa venue au monde.

2: Monteil FA8 Bambara

arrivent à la file. Salués par les assistants, ils prennent place au premier rang. Les appels, les conversations bruyantes, les chants se croisent et font un vacarme qu'interrompt l'arrivée des « jeunes filles du *soli* » (*soli-ma-moso-u*) : les cheveux en broussailles, vêtues du pagne court (1) qui va du nombril au genou, elles se présentent l'une derrière l'autre, font ensemble le tour de l'assemblée et viennent se grouper auprés de leurs mamans et de leurs amies.

Les hommes, réunis, boivent autour des feux.

Tous les tambours sont là et, dès l'apparition des fillettes, tous les tambourinaires se jettent sur leurs instruments. Ce sont des gros tambours dressés sur trois pieds (*denu-ba*), d'autres qui se suspendent à l'épaule, d'autres que l'on porte sous le bras. Des jeunes femmes agitent des morceaux de fer (*kinge*) comme l'on fait des castagnettes, et certains autres munis d'anneaux. Des vieilles frappent sur des calebasses renversées dans des pots remplis d'eau...

C'est un bruit infernal que dominent des chants hurlés, à pleine voix, par toute l'assemblée, en l'honneur des ancêtres. Puis toute cette assemblée, où dominent les ivrognes, où tous les assistants sont surexcités au plus haut point, se livre sans trêve à la danse, qu'accompagnent des chants le plus souvent improvisés.

Pendant ce temps, hors du village, les adeptes de la grande confrérie en honneur (2) procèdent bruyamment à l'expulsion des génies du mal, afin de préserver de leurs maléfices les « gens du soli » (*soli-ma-u*).

Le soli. — Le *soli*, cette naissance artificielle, est marqué par une opération sanglante qui est la circoncision pour les garçons, l'excision pour les filles. Mais le fait que cette opération chirurgicale ne donne pas son nom à la cérémonie montre qu'elle n'est qu'une figure : ce n'est qu'un rite de séparation entre l'état antérieur et l'état nouveau (3). L'opération a lieu à l'aube.

Garçons. — Hors du village, sous un arbre, se tient le forgeron qui doit circoncire les garçons. Assisté par des

(1) De couleur bleue pour les musulmanes ; jaune brun (*basa*) pour les pures Bambara païennes.

(2) Le *Komo* vers Ségou ; le *Nama* au Kaarta.

(3) C'est pour cette raison que pour d'autres peuples elle n'existe pas ou est remplacée par une simple entaille à la cuisse (chez les Koniagui).

gens de sectes et spécialement par le *Komo-tigi*, il opère à l'abri d'un pagne placé en écran. L'enfant se tient debout, le forgeron tire le prépuce et le tranche après avoir déterminé par approximation la place où doit être faite la section. Le patient ne doit laisser paraître aucune faiblesse, bien au contraire il s'efforce à prononcer quelques paroles qui témoignent de son courage.

Dès l'opération accomplie, un coup de fusil l'annonce aux vieux accroupis autour des feux, sur la place du village, et une griote le proclame aux assistants. Le *Komo-tigi* prend quelques feuilles de *nyanka*, les brûle, et va en déposer la cendre sur le *kara* familial de l'opéré. Celui-ci court rejoindre ses compagnons sous l'arbre spécialement affecté à cette réunion : c'est là que désormais ils passeront les journées, en marge de la société, à laquelle il leur est interdit de se mêler ; ils ne rentrent au village qu'à la nuit, pour dormir dans une case qui leur est réservé.

Un homme réputé pour sa connaissance des soins à donner aux circoncis vit avec eux, les soigne et les surveille étroitement : c'est le *sema-tye*, auquel, chaque jour, une abondante nourriture est remise pour ses malades. Ceux-ci portent le *dloki* (blouse) et le *kursi* (pantalon) en toile de coton bleue ou *basa* (1) (brun jaunâtre) suivant la race, et sont coiffés habituellement d'un bonnet haut à oreilles prolongées par des brides. Ils ne quittent le lieu de réunion, même pour des besoins naturels, que sous la conduite du *sema-tye* et en agitant une tige en bois à laquelle sont enfilés des éclats de calebasses. Cet appareil se nomme *n-koso-m-bara*.

Ils passent le temps soit à tresser des nattes, soit à bavarder et rire, à tracasser aussi les gens qui passent dans le voisinage. Il leur est permis, les jours de marché, de couper les chemins d'accès au village, pour prélever quelque dîme sur les trafiquants.

Le clergé des sectes vient souvent les visiter dans cette retraite.

Filles. — Sous les arbres, en dehors du village, se tiennent les femmes de forgerons qui doivent pratiquer l'ablation du clitoris ; des matrones les aident. A son tour, la fillette se précipite vers l'opératrice ; elle se blottit entre

(1) La teinte *basa* est très recherchée des Bambara, tandis que les Marka font usage d'étoffes teintes à l'indigo.

2: Monteil FA8 Bambara

les jambes de la matrone, qui fait la présentation. Le clitoris enlevé est déposé dans une sorte de petite corbeille en vannerie : il est précieusement conservé pour confectionner des talismans.

L'accomplissement de l'opération est annoncé comme pour les garçons, et le *Komo-tigi* dépose également la cendre des feuilles de *nyanka* sur le *kara* familial.

L'opérée rejoint ses compagnes dans la case qui, dans chaque quartier, est réservée à cet effet. Elles sont là sous la surveillance d'une vieille *sema-moso* experte pour les soigner et qui veille rigoureusement à ce qu'elles ne se livrent à aucun écart. Elles sont abondamment nourries.

Vêtues d'un pagne, elles s'appuient pour marcher sur une tige sèche de mil et agitent une calebasse, percée de trous, renfermant des cailloux. Elles ne sortent que pour les besoins naturels et toutes ensemble. Elles préviennent les passants de s'écarter en agitant leurs gourdes et en chantant de petits refrains improvisés. A l'extérieur du village, aux approches des sentiers, elles entonnent un refrain.

Soli da woro (1). — La réclusion des *soli-ma* est rompue par la fête du sixième jour. De même que l'agrégation de l'enfant à la famille a lieu le septième jour après sa naissance, le sixième jour après l'opération chirurgicale, qui a comme marqué sa séparation d'avec l'enfance, il accède à un nouvel état.

Le sixième jour, *da woro*, est la plus grande fête du *soli*. Tous les parents et amis y sont convoqués et, fussent-ils très éloignés, font tout ce qui dépend d'eux pour y assister. Chacun envoie ou apporte sa part contributive pour les repas orgiaques qui, ce jour-là et les jours suivants, se poursuivent. Les fiancés des filles doivent se faire représenter et envoyer des cadeaux. Les frères et sœurs déjà mariés doivent venir en personne, accompagnés les uns de leur femme, les autres de leur mari... C'est la bombance et la beuverie, qui ne finissent qu'avec les vivres, c'est-à-dire au bout de plusieurs jours.

Le soir du sixième jour est celui de la cérémonie essentielle pour lequel tout ce concours de monde a lieu. Les assistants se réunissent sur la place publique, où l'on dan-

(1) Littéralement : « sixième jour du *soli* ».

sera, mais en général seules les femmes et les filles y demeurent ; les garçons et les hommes vont à l'extérieur pour procéder à l'agrégation des *soli-ma-tye* à la confrérie en honneur dans le village (*Komoya, Namaya*) (1).

Pourtant il advient qu'il n'y a pas séparation : soit parce qu'aucune confrérie ne fonctionne, soit parce que le grand prêtre a fixé à plus tard la cérémonie d'agrégation.

Quoi qu'il en soit, dans le village, c'est surtout pour les fillettes, *soli-ma-moso*, que se déroule le spectacle. Enveloppée dans une de ces couvertures de coton, à rayures bleues et blanches, dites *dampe*, chacune repose, entre les jambes de sa mère (2), étendue sur un drap blanc, qui recouvre une natte.

Tandis que les garçons, *soli-ma-tye*, agitent bruyamment leurs *n-koso-m-bara*, les fillettes, *soli-ma-moso*, secouent leurs gourdes remplies de cailloux.

En groupe compact, femmes et filles, de tout âge et de toute condition, se trémoussent en tournant lentement autour de l'orchestre, tandis que les hommes boivent et chantent accroupis autour des petits feux des tiges sèches de mil.

De temps à autre, sur invitation, telle ou telle fille, *soli-ma-moso* se lève, secoue sa calebasse et prend part à la danse en faisant quelques pas lents et maniérés.

A l'aube, au moment de regagner leurs cases, les fillettes *soli-ma-moso* font une dernière ronde puis, chacune, joignant les talons, par trois fois, fait trois bonds en l'air, les mains croisées sur le sommet de la tête.

Ces divers détails relatifs aux fillettes *soli-ma-moso* sont interprétés, par les Bambara eux-mêmes, comme symboliques. La position de la fillette entre les jambes de sa mère rappelle la naissance naturelle. Le drap blanc représente celui qui, au jour du mariage, a attesté la virginité de la mère et enseigne à la fillette qu'elle devra donner pareil témoignage à son époux. La danse à pas comptés est le symbole de l'enfant qui apprend à marcher, tandis que les *neuf* sauts qui clôturent la cérémonie attestent que la fillette est définitivement grande. Un dernier rite vient affirmer le parallélisme entre le *soli* et la nais-

1) Nous décrirons cette agrégation en parlant des confréries.

(2) Ou d'une parente ou d'une amie de sa mère.

sance naturelle : le sixième jour, le *nyana-n-son-na-ba* rase la tête de la fillette *soli-ma-moso* (1).

Fin du soli. — Le septième jour, avant midi, toutes les *soli-ma-moso* sont au puits, ou à la rivière, pour laver les linges salis, recurer les poteries et les calebasses de la fête. Puis tout rentre dans la règle du *soli* : les garçons sous leur arbre, les filles dans leur case. Les *sema* veillent et soignent toute cette jeunesse, à qui pèse, à la longue, cette discipline. Trois semaines environ s'écoulent en totalité, c'est-à-dire depuis le jour de l'opération, avant que la guérison soit complète pour tous les *soli-ma*.

Au bout de ce temps, le *nyana-n-son-na-ba* et son conseil étant d'accord avec les *sema* pour mettre fin à l'isolement, chaque chef, à ce préposé, procède aux passes magiques, tant sous les arbres des garçons que dans le voisinage des cases des filles, pour écarter tout mal. Car il est acquis, pour les Bambara, que tant que n'est pas définitivement close la période de guérison, les circoncis ou excisées sont un danger pour la société tout autant que la société est un danger pour eux ; c'est pourquoi ils doivent passer cette période à l'écart. D'ailleurs, tout ce qui a été à leur service intime durant cette réclusion est imprégné de ce mal et est susceptible de le communiquer.

Aussi dès que l'interdit est levé, à l'heure où le soleil se couche, tout est réuni pour être brûlé (2) : près des arbres, hors du village, on amoncelle les nattes, les *n-koso-m-bara*, les gourdes, les tiges de mil, les chiffons..., et le *nyana-n-son-na-ba* y met le feu. Par trois fois, garçons et filles sautent par dessus ce feu : dès lors ils peuvent rentrer au village et s'y enfuient en effet pour s'y parer en vue de la nouvelle fête qui se prépare pour leur retour.

Une fois encore repas copieux et beuveries interminables, puis réunion générale sur la place publique ; de toutes parts débouchent des assistants, parmi lesquels des vieilles femmes, horribles de décrépitude, s'efforcent à mener et à entraîner tout.

(1) A la place de la coiffure en cadenettes, les fillettes portent sur le sommet de la tête la cordelette magique à *neuf nœuds* dite *Tafo*, reliée à une autre de même nature dite *dyo*, sur la nuque.

(2) Cependant, on ne brûle pas les effets (*kursi*, *dloki*, *baufla*, des garçons, *tafe*, des filles) ; en général, on les conserve avec leurs souillures, ils sont imprégnés de vertus qui les rendent particulièrement propres à la composition des talismans, amulettes et autres armes magiques.

Les garçons (*soli-ma-tye*) apparaissent là, pour la première fois, en vrai costume d'homme : culotte bouffante, bonnet à oreilles, ample blouse neuve ; la lance au poing ils se donnent des airs fanfarons et simulent des actes guerriers : ce sont les *tye-kura*, les « hommes neufs ».

Les filles aussi sont attifées comme des femmes, avec une certaine outrance. Couvertes de plusieurs pagnes, parées de tous les bijoux que des parentes ou amies ont complaisamment prêtées pour la circonstance, elles s'avancent, embarrassées. Dans certaines régions, dans le Bani notamment, elles portent de chaque côté de la tête (1) et autour des hanches des paquets de cauris qui proviennent de la dot déjà payée pour elles.

Garçons et filles, à la suite des vieilles qui les guident, viennent danser autour de l'orchestre, après quoi tous s'assoient en rond. Alors le *nyana-n-son-na-ba* prend la parole : il parle à demi-voix, son allocution est répétée avec force par un héraut, comme le veut la bienséance. Il annonce la fin du *soli*, il en rappelle les principaux épisodes et indique d'une manière très nette quels enfants ont subi ce rite : chaque garçon, chaque fille est nommément désigné. Il ne manque pas non plus d'affirmer que le *soli* est une coutume immémoriale chez les Bambara et qu'il n'est pas d'insulte plus grave que de traiter un Bambara d'incirconcis. Il termine en invitant les assistants à manger, boire, se réjouir, dans la joie et la concorde, qui doivent accompagner une telle fête.

La danse reprend ; garçons et filles du *soli* y prennent part ; les réjouissances durent ce que durent les victuailles, habituellement plusieurs jours.

Et pour clore, aux héros de la fête, garçons et filles, nul ne se retire sans donner au moins quelques colas.

La dernière manifestation est le remerciement des *soli-ma* à ceux qui ont assisté au *da-woro* : en bandes bruyantes, garçons et filles parcourent la région, formant deux groupes distincts : l'un, celui des filles, avec à sa tête la *sema-moso*, qui s'intitule *masa* (reine) et est suivie de la *masa-ma-kono* (vice-reine), suivie elle-même de la *masa-*

(1) Les fillettes *soli* bambara ont la tête rasée ; celles d'autres races ont au contraire les cheveux nattés pour la première fois à la manière des femmes, mais sur le cimier ainsi constitué se voit une petite touffe formée à l'aide des cheveux rasés le septième jour de leur naissance : le plus souvent ces cheveux ont été perdus, mais l'on a constitué une petite touffe pour les simuler.

2: Monteil FA8 Bambara

ma-kono-segere (suivante de la vice-reine). La dernière du groupe est dite *kule*. De même vont les garçons en un groupe guidé par le *séma-tye*, que l'on appelle *masa* (roi) et qui est suivi de même du *masa-ma-kono*, du *masa-ma-kono segere*...

De la sorte, tout le pays apprend quels et quelles ont franchi le *soli*.

La fla-n-ton'

Ceux qui ont appartenu à la même *n-Tomo-ya* et ont subi ensemble le *soli*, demeurent liés pour la vie : ils sont *fula-ni* : « pairs », « jumeaux », car ils sont nés le même jour à la vie sexuelle et sociale. Où que ce soit et quelles que soient leurs conditions respectives, deux *fula-ni* se considèrent comme égaux même si l'un est chef et l'autre esclave, et ce dernier a, notamment, le droit d'user sans crainte de son franc parler (1). En principe, donc, le *fula-ni* est l'ami sur lequel on s'appuie en toute sécurité, il fait partie d'ordinaire de ce petit conseil, si puissant, dont le *fa* aime s'entourer ; c'est à lui que l'on confie ses ennuis, ses joies, ses projets, ses affaires. Il est de toutes les fêtes et de tous les deuils de la famille : dans les circonstances graves ou importantes, il représente son ami, qui le désigne souvent pour veiller sur sa maisonnée durant son absence et comme tuteur ou directeur de ses enfants après sa mort. C'est un frère, bien autrement affectionné parfois que le frère consanguin ou utérin. Toutefois, la *fulani-ya* ne produit pas obligatoirement les effets d'une sorte de fraternité, analogue à celle qui dérive de l'alliance par le sang ; elle engendre plutôt une mutualité que renforce l'organisation appelée *fla-n-ton'* : « réunion des gens de même âge », c'est-à-dire « nés » par le même *soli*.

Les jeunes gens d'un même *soli* forment une *fla-m-bolo*, littéralement une bande de gens du même âge.

Une *fla-n-ton'* comporte, en général, les jeunes gens qui proviennent de trois *soli* consécutifs : c'est donc la réunion de trois *fla-m-bolo*. La société bambara renferme ainsi un certain nombre de *fla-n-ton'* entre lesquelles se répartissent tous les gens, depuis les plus récents *tye-kura* (hommes nouveaux) jusqu'aux *tye-koro* (vieux) les plus avancés en

(1) Voir au chapitre VII : « L'Homme aux trois tresses ».

2: Monteil FA8 Bambara

âge. Et comme les femmes, aussi, ont des *fla-n-ton'*, l'on peut dire, d'un certain point de vue, que le *soli* est à la base de la vie et de l'organisation sociale.

Chaque *fla-n-ton'* est indépendante, mais elle garde les meilleurs rapports avec ses voisines immédiates : celle qui la précède, celle qui la suit et celle des femmes du même *soli*. Les *fla-n-ton'* ont donc entre elles une certaine solidarité, affirmée d'ailleurs par cette coutume que chaque *fla-n-ton'* doit honorer ses voisines immédiates, dont il vient d'être question, en offrant à chacune une part de victuailles lors de ses repas de corps. Il est à remarquer également que, lorsque surgit un conflit au sein d'une *fla-n-ton'*, les *fla-n-ton'* voisines interviennent pour ramener la paix ; il existe même un arbitre choisi pour aplanir toutes les difficultés de cette affaire (1).

Où qu'il aille, le Bambara s'informe des gens de son âge, c'est-à-dire de ceux qui ont franchi le *soli* à la même époque que lui : il trouve toujours auprès d'eux un accueil amical et une aide efficace.

Dans chaque *fla-n-ton'* il y a un chef, *ton-tigi*, choisi différemment suivant les lieux et les races : tantôt c'est un fils de notable, tantôt un captif de case ; un *syere* (suivant) l'assiste ou le supplée ; un *dyala-tige*, ou faiseur de parts, a pour fonction d'assurer la discipline et de répartir les victuailles dans les repas de corps, c'est, d'ordinaire un captif de case qui tient cet emploi ; un *ton-dyeli* sert de factotum et de héraut, c'est un homme de caste qui remplit ce rôle. Au point de vue de l'association, chaque *fula-ni* est un *ton'-den'*.

Les célibataires et certains gens mariés ne voient dans la *fla-n-ton'* qu'un moyen de mener joyeuse vie en compagnie de bons camarades. Tout ce que chaque *ton'-den'* apporte aide à former un fond commun, qui sert à organiser, le plus souvent possible, des repas et des beuveries. A ces repas de corps, il est de coutume d'observer des statuts baroques, au premier abord, et donc l'infraction est punie d'amende au profit du fond commun. Ainsi, quiconque agit à sa guise, avant ou contrairement à l'ordre du *ton-tigi*, quiconque va, vient, se mouche,

(1) Voir à ce sujet les différents des *ton'* de Kassoum et de Biton, dans la chronique du Ségou rapportée ci-devant.

crache, éternue..., sans y avoir été autorisé, est frappé d'amende. En outre de l'accroissement dont profite le fond commun, il résulte de ce procédé une manière de plier le *ton-den'* à une discipline.

Dans le principe, le trésor de la *fla-n-ton'* est destiné uniquement à venir en aide aux *ton-den'* pauvres, gênés ou malheureux, à charge par eux de restituer ultérieurement et avec usure, dans la mesure de leurs moyens. En principe, également, tout *ton-den'* doit pouvoir trouver auprès de ses *fla-ni* l'aide morale et matérielle dont il a besoin. Il s'en faut, certes, que ce bel altruisme soit mis couramment en pratique.

En fait, les jeunes maîtres (*kamale-u*) puisent dans cette organisation un moyen de résister à l'omnipotence des vieux (*koro-u*) ; les mécontents de toutes catégories y trouvent un refuge ; les aventuriers s'en servent pour l'accomplissement de leurs desseins : nous verrons comment les deux plus puissants empires bambara ont été édifiés sur la *fla-n-ton'*.

2. Généralités sur les confréries

Origine des confréries

Rien ne s'oppose à ce que les confréries bambara soient des institutions purement indigènes : il y en a partout d'analogues en Afrique, notamment dans les régions que l'Islam n'a point touchées. Toutes procèdent de principes pareils, qui s'extériorisent en des manifestations caractéristiques de l'occultisme africain.

Mais il n'est pas douteux que, chez les Bambara qui nous occupent ici, ce fond indigène s'est incorporé des éléments divers qui lui ont été apportés du dehors, par des Berbères, des Arabes et d'autres, ou par des pèlerins soudanais retour d'Orient. Toutefois, cet occultisme étranger, oriental d'ordinaire, n'a nullement engendré ni beaucoup modifié l'occultisme soudanais, il a seulement renforcé ses cadres, ses institutions, ses moyens, en lui apportant des connaissances nouvelles.

La légende (1) qui affirme que les *nyana* à *boli* sont d'importation musulmane ne signifie donc pas que c'est

(1) Rapportée ci-après au chapitre de l'Islam.

2: Monteil FA8 Bambara

effectivement et exclusivement par une telle voie que ces « dieux » ont été introduits, mais seulement que par des pèlerins ou d'autres gens revenus ou venus d'Orient, des institutions indigènes préexistantes ont reçu un apport étranger.

Dogmes.

Ces confréries reposent-elles sur un enseignement, plus ou moins tenu secret, de vérités cardinalices ? Il ne me paraît pas téméraire d'affirmer que non. Tout se résume dans ces cultes à des pratiques empiriques, auxquelles on attribue la vertu d'enchaîner un « dieu » (c'est-à-dire une force extra-naturelle) au service de l'homme. Le but est essentiellement utilitaire et terrestre : s'assurer un « protecteur puissant » (*dyigi seme*) pour se défendre, pour attaquer, et surtout pour acquérir la puissance qui permet la réalisation de tous désirs.

Cette alliance faite, par le moyen du culte, avec le dieu, oblige à se comporter de certaine façon, sans que cette manière de discipline tende à une amélioration de l'individu ou de la société par l'acquisition de ce que nous nommons qualités morales ou vertus. A plus forte raison, les confréries n'ambitionnent-elles pas pour leurs adeptes l'accès d'un monde surnaturel, à peine prétendent-elles leur assurer une égide et des satisfactions matérielles : la mystique spirituelle leur est inconnue (1).

Méthodes.

Les rites, les pratiques magiques qui ont cours dans les confréries sont-ils efficients ?

Ici, comme dans tous les domaines, les Noirs ne procèdent que par tâtonnement, imitation ou adaptation incomplètes. De même qu'un ignorant est susceptible d'agir par hasard sur un mouvement d'horlogerie dont il ignore le mécanisme, et donc aussi bien de le mettre en marche que de l'arrêter, le fausser ou le briser, de même le Noir obtient, par une sorte d'empirisme, des résultats analogues à ceux des magnétiseurs, hypnotiseurs, magiciens ou alchimistes de tous les temps et de tous les pays.

Sans plan et sans méthode, magiciens et sorciers sou-

(1) Voir cependant chapitre VII.

2: Monteil FA8 Bambara

danais n'ont cependant pas fait œuvre vaine. En suscitant et tenant en perpétuel éveil l'émotivité indigène, ils ont créé une atmosphère favorable à la naissance et à la propagation des phénomènes psychiques. Il n'est point de spiritualité qui ne bénéficie de ce travail séculaire par lequel l'âme soudanaise se trouve d'autant mieux préparée à élargir les tendances mystiques du culte des mânes, que les magiciens l'ont plus étroitement maintenue dans le domaine matériel de l'utilité immédiate.

Nous n'avons jamais relevé qu'aucun magicien, en s'efforçant à pénétrer dans l'invisible, se soit préoccupé d'en découvrir l'agencement en vue de régler sa vie pour ultérieurement acquérir une place de choix dans ce monde qui nous est invisible. Chacun se borne à dérober un fragment de l'énergie universelle pour réaliser au mieux ses desseins terrestres. Toutefois, cet effort continu vers le surnaturel, par la spiritualité qu'il a suscitée, a bien souvent renforcé l'élan vers les mânes. Au fur et à mesure, donc, que la magie perd du crédit, le désir du surnaturel, manquant de but, accroît le culte des mânes en attendant qu'il le dépasse. Ainsi s'édifie, dans le plan indigène, une nouvelle spiritualité qui facilement s'oriente vers les religions révélées, lorsqu'elles savent la recueillir.

Nyana.

Toute confrérie a pour fondement le culte d'un esprit (*nyana*). Ce que nous appelons « esprit » pour en marquer l'immatérialité, d'un autre point de vue le Bambara l'appelle : « puissance », « maître », « seigneur »..., car tel est le sens des mots *nya*, *nyana*, *nama*, *dyara*, *komo*, *faro*..., par lesquels il désigne les innombrables « dieux » de son panthéon, affirmant par là sa soumission à cet invisible qui le limite.

C'est le magicien qui crée le *nyana* à *boli*, honoré dans les confréries qui nous occupent ici. Ses incantations déterminent comme un écho dans l'invisible ; ses pratiques tenaces et impératives provoquent au sein de l'énergie universelle et diffuse une sorte de personnification de son désir parce qu'il « nomme » ce qu'il veut. Le *nyana* qu'il a ainsi créé, il l'attire en le « nommant », il le retient par des offrandes et des sacrifices comme l'on séduit quelqu'un par des présents, il se lie, enfin, intimement avec lui par la communion. Dès lors créature et créateur sont

2; Monteil FA8 Bambara

si parfaitement soudés qu'ils ne peuvent rien se refuser l'un à l'autre : ils ne forment plus qu'un seul être, celui que l'on voit étant complété par celui que l'on ne voit pas.

Telle est, déduite des dires, des concepts et des pratiques, la croyance des indigènes à l'œuvre mystérieuse du magicien. Celui-ci crée autant de *nyana* qu'il lui plaît, il puise à son gré dans l'invisible qu'il façonne et domine.

Boli.

C'est un besoin de l'homme en général et de l'indigène en particulier de donner un support matériel à ses spéculations : le *nyana*, cette essence personnifiée, parce que « nommée », le magicien, le fidèle le veulent à leur portée. Des procédés appropriés obligent le *nyana* à venir sur cet autel qui est, en même temps, comme son symbole et que le Bambara nomme *boli* (1).

Chaque *nyana* a son *boli* propre par la contexture et la forme. Il entre de tout dans la composition des *boli* : bois, écorces, racines d'arbres ; cornes et poils de lièvre, de biche, de bovins..., ongles ou griffes, venins ou excrétions diverses des animaux... Il n'est pas rare que le corps humain soit aussi mis à contribution. Ainsi que le dit la chronique, les tambours de guerre des *ton-dyon*' furent élevés au rang de *boli*. On les ornait alors des calottes crâniennes et des mâchoires des victimes humaines qui leur étaient offertes. Souvent aussi la boule fixée au bout d'un lien de corde ou de cuir qui servait à battre le *tabala* n'était autre qu'une main coupée et roulée dans une enveloppe de cuir.

Certains *boli* — du *Komo* et du *Kono*, notamment — sont réputés formés d'un buste d'enfant ; ceux du *Tyi-wara* et du *Nama* sont en bois, tandis que ceux du *Duga* sont composés de cornes.

Toutes les formes sont usitées, l'homme, les animaux, des sortes de poupées, des boules, de petites couronnes... Au *boli* principal, dit *boli-de-n-fa*, sont adjoints des auxiliaires dits *boli-de*.

L'on prête d'ailleurs au *boli* un sexe : l'un est mâle, l'autre femelle, et l'on dit qu'il y a une sorte d'accouple-

(1) *Alias buri*. Remarquer que dans le langage courant l'on emploie indifféremment l'un pour l'autre les termes *nyana* et *boli* : ce qui s'explique puisque le second n'est que le symbole du premier.

2: Monteil FA8 Bambara

ment mystique d'où naissent, à l'époque de l'initiation, les fils spirituels du *nyana*.

Parmi les *boli*, il convient de remarquer ceux qui sont constitués par des bois fourchus, tels le *n-Golo* et le *Tyi-wara*, par exemple, tous deux patrons de confrérie de jeunes gens (1).

Pour l'Européen, ce sont autant d'objets repoussant que ces *boli*, tout peut entrer dans leur composition, car la magie utilise tout (2) et comme, en plus, lors des sacrifices, le sang, les poils, les plumes, les viscères... sont placés et laissés sur le *boli*, celui-ci présente, en général, un aspect repoussant. Mais l'attention de l'indigène ne semble pas intéressée par ce côté répugnant qui, au contraire, nous impressionne fâcheusement. Le Noir ne voit que l'autel symbole auquel il accorde sa déférence. D'ailleurs, ce n'est pas — en principe du moins — de sa nature étrange ou bizarre que le *boli* tire quelque prestige aux yeux du Noir, c'est de sa consécration rituelle que lui vient son caractère sacré et son emploi liturgique. C'est pourquoi, en général (3), détruire un *boli* ce n'est pas plus détruire le

(1) Le bois fourchu paraît, en effet, mériter une attention particulière quand on fait certains rapprochements. Ainsi, chez les Khassonké, les *soli-ma* construisent pour le temps de leur réclusion, une case (*bire*) qui comporte en son centre un pilier fourchu. Ce pilier dit *biri-makho* (maître de la case), est un fut d'arbre choisi et coupé par le *gankurango* (magicien protecteur des *soli-ma* chez les Khassonké), en raison de ce fait que le déplacement apparent du soleil s'effectue normalement à la direction formée par les deux cornes de la fourche. Il y a donc quelque relation entre le soleil et le bois fourchu dit *biri-makho*. Peut-être faut-il rapporter à cette relation la disposition des corps des *soli-ma* dans le *bire* : ils y dorment, en effet, couchés côte à côte la tête vers le *biri-makho*, leurs corps forment ainsi comme les rayons d'une roue dont le bois fourchu occupe le centre. Ces mêmes *soli-ma* khassonké se servent, au cours des cérémonies, du *soli* d'une courte baguette terminée à l'une de ses extrémités par une fourche.

On retrouve le bois fourchu avec caractère mystique chez les Koniagui.

Il n'est pas possible, dans l'état actuel de nos connaissances, de préciser l'origine et la valeur de ce symbole ni par conséquent de dire s'il convient de le rapprocher de ces pierres en forme de lyre comprises dans ce mystérieux assemblage de pierres trouvé en Gambie et où l'on a cru discerner un culte solaire particulièrement précis (*Cf. Bulle. du Comité des Et. hist. et sc. de l'A. O. F.*, 1920, n° 1).

(2) Mais plus particulièrement les choses qui, dans la vie normale, sont tenues pour viles, répugnantes ou dangereuses.

(3) Je dis, en général, car le fait, par exemple, de détruire le crâne du chef nommé Sama, crâne qui, dans le village de Gniningo, dans le Gangaran, était le *boli* du culte fondé suivant la volonté du dit Sama, a bien mis fin à ce culte parce qu'il n'a pas été possible de remplacer cet objet unique.

2: Monteil FA8 Bambara

culte correspondant, que briser une statue consacrée à Boudha, ce n'est anéantir le culte de Boudha.

La confection et la consécration d'un *boli* sont choses difficilement accessibles au profane. Voici, au sujet d'un *boli* qui appartenait aux Massa-si, ce que rapporte Raffenel d'après son informateur Bouo : « Les sorciers cher-« chèrent d'abord un arbre fort rare, s'en approchèrent « processionnellement, creusèrent au pied et, après des « invocations dans une langue inconnue, recueillirent des « parties de sa racine avec des pratiques fort bizarres. Ils « se procurèrent par les mêmes invocations et les mêmes « pratiques des crins de la queue d'un cheval noir. Pour « que ces matières fussent propices à leurs desseins, ils les « firent recueillir par l'un des leurs, qui se dépouilla à cet « effet de sa culotte et de sa chemise (1). L'écorce et les « crins de cheval furent placés dans un pot en terre qui « demeura pendant une demi-journée exposé à un feu « ardent. Durant cette dernière journée, ce délégué des « magiciens se prosterna sept fois sept fois la face contre « terre en récitant des prières dans un langage que per-« sonne ne comprenait.

« Après la création, vint la consécration. Elle eût pour « témoins les Kouroubari et les principaux d'entre le « peuple. On sacrifia pour la circonstance un bœuf blanc, « un bœuf roux et un coq roux (2). »

Le *boli* est habituellement dérobé à la vue du profane ; on le place dans un sac, dans un récipient, qu'en dehors des cérémonies l'on remise avec d'autres objets du culte dans une sorte de temple affectant souvent la forme d'une case indigène de dimensions réduites, c'est le *nyana-bon'* : case du *nyana*.

Il y a d'évidentes différences entre les divers *nyana*, parce que les pratiques spéciales suscitent des esprits non pareils. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, l'esprit capté est comme un esclave du magicien, qui le traite comme tel en le vendant à qui lui plaît avec la manière de s'en servir. Il y a des magiciens qui vont de côté et d'autres, fabriquant et offrant des *nyana* et des armes magiques, et il existe des marchés réputés où l'on peut toujours se pro-

(1) Il est fréquent que dans les pratiques de sorcellerie l'opérateur se dépouille de tout vêtement.

(2) Raffenel, *Nouveau voyage au Pays des Nègres*, T. I, p. 287.

2: Monteil FA8 Bambara

curer les *boli* concernant les *nyana* les plus courants. Les marchés du Bélédougou, du Bendougou, du Follona sont particulièrement connus.

Trafic du boli.

La chronique du Ségou rapporte que Biton, le fondateur de l'empire, acquit ses principales idoles dans le Bendougou, où se trouvent les marchés si fréquentés de Moribala, Kourbadougou, Diali.

Des marchands ambulants font commerce de tous objets pour le culte ; il en est de sédentaires qui sont très réputés, parfois, comme ce Minkoli, fabricant de *boli*, si renommé que l'on désigne son village d'après lui : *Minkoli ka dugu* (le village de Minkoli), sans qu'il m'ait été possible de savoir quel est au juste ce village du Bendougou qui abrite ce fameux Minkoli.

Ainsi, par ces moyens, une fois créé, le culte d'un *nyana* se vulgarise plus ou moins, suivant que son possesseur accepte ou non de céder le rituel d'initiation.

Le chef de famille, tout comme l'individu isolé ou le chef de grande communauté, ne manque pas de se procurer, moyennant finance, la jouissance exclusive de quelqu'un de ces puissants *boli* qui devient son protecteur privé. Sounsan, l'ancêtre des Massa-si, avait avec lui le *nyana n-Ko* ; Biton, le fondateur de l'empire de Ségou, eut plusieurs *nyana* fameux : *na n-Golo-ko* (1), *Nye-n-dinge du* (2), *ba Kung-o-ba* (3). En général, ces cultes privés ne peuvent prendre de l'extension ; toutefois, lorsque leur possesseur devient un chef puissant, ils essaiment. C'est ce qui s'est passé pour les cultes de Biton, les partisans de ce chef furent agrégés au culte de ses idoles.

Devenir possesseur en titre d'un *nyana* aboutit à une alliance avec ce *nyana* portant dans la langue indigène le même nom, *furu*, que l'union conjugale de l'homme et de la femme. De fait, l'installation dans le village de son maître d'un *nyana* réputé donne lieu à des réjouissances

(1) Littéralement *na-n-Goloko* : la mère « affaire de naissance » ; traduction libre : « la déesse qui préside à la naissance ».

(2) *Nye dinge du* : « le profond orbite de l'œil ».

(3) *Ba-kung-o-ba* : « la mère Grande-Brousse ».

2: Monteil FA8 Bambara

analogues à celles usitées pour le mariage, d'où ces expressions : *a ye boli furu* : il s'est uni à un *boli* ; *a ye boli furu gosi* : il a fait union avec un *boli* ; *a-ta boli konyo kera* : il a célébré la noce de son *boli*. Au jour de ces fêtes, le maître du *nyana* (*nyana-tigi*, ou *boli-tigi*), entouré de ses acolytes, offre le *dlo* à ses invités qui viennent le saluer et lui présenter un cadeau. A la nuit close, les indicrets étant éloignés, le clergé et les adeptes conduisent processionnellement le *boli* au « bois sacré », où se célèbre la première cérémonie cultuelle, marquée surtout par des danses et des chants.

La valeur marchande d'un *boli* est très variable. Elle oscille au maximum entre 30 et 40 francs payés en nature ou en cauris. Mais la dépense s'augmente des cadeaux au vendeur et à ses acolytes qui sont venus initier le clergé nouveau à ses fonctions. Il en résulte qu'en victuailles diverses et consistant en chiens, chèvres ou volailles et aussi en colas, bière de mil (*dlo*), ce prix finit par atteindre une centaine de francs.

Du fait que le *nyana-tigi* (maître du *nyana*) dispose entièrement de son *nyana*, il peut admettre qui il lui plaît au bénéfice de son culte. Les cultes réputés ont été recherchés et, en se développant, se sont parfois compliqués, car lorsqu'il croît en importance, un culte voit ses cérémonies s'amplifier et augmenter le nombre de ceux qui y tiennent un rôle. L'initiation se paye et un clergé devient nécessaire. Ainsi s'instituent ces cultes en participation qui ont donné naissance à ces associations que l'Européen appelle sociétés secrètes et qu'il paraît préférable d'appeler « confréries », en raison du lieu commun de filiation spirituelle qui unit les affiliés.

Mystères et matériel liturgique.

En tout ce qui la concerne, la confrérie de *nyana* s'entoure de mystère : pour des raisons diverses, tout y est caché (*do*, suivant l'expression indigène). Il est en effet de principe, en magie, que la puissance ne peut subsister comme telle que si elle échappe, quant à son essence, aux investigations de ses adversaires. Il ne faut donc pas que le profane sache en quoi réside le pouvoir surnaturel du *nyana*, car, s'il le sait, il pourra se procurer le moyen de le

2: Monteil FA8 Bambara

détruire, de le combattre, à tout le moins de le rendre inefficace. Or, ce qui dépend du *nyana* en est solidaire et est comme partie intégrante du *nyana* par la vertu de la consécration : le clergé et le matériel liturgique. Voilà pourquoi l'un et l'autre sont *do* et pourquoi aussi tout est mis en œuvre pour les soustraire, dans leur nature magique, à la curiosité du profane. Mais, par extension, tous les adhérents à une confrérie quelconque de *nyana* à *boli* sont, en pays bambara, confondus sous cette épithète *do-u* : « les gens cachés ».

Certain clergé use d'un travestissement pour officier en public et, de plus, les cérémonies n'ont lieu que la nuit.

Enfin, devant les profanes, les initiés emploient un langage spécial pour tout ce qui a trait au culte en particulier. Mais le grand secret c'est le nom du *nyana*, parce que connaître le nom, c'est posséder tout pouvoir sur l'esprit que ce nom désigne.

Envisagé au point de vue du travestissement du clergé, cet hermétisme est quasi-impénétrable. Le travesti perd sa personnalité humaine, il s'abstrait du monde naturel. Il est reçu que son regard surpris à travers les minces orifices du masque est dangereux pour qui n'est pas affilié ; sans doute sa personne est-elle à ce moment-là imprégnée d'un fluide dont les émanations sont néfastes à celui qui, n'étant pas affilié, n'est pas prémuni contre elles.

Certains de ces travestissements comportent une coiffure ou un masque pour la tête et, pour le corps, une sorte de costume composé d'ordinaire de longues lanières végétales : est-ce là, comme on le suggère, des moyens mis en œuvre pour dominer la foule des adeptes et plus encore des profanes par la terreur qu'inspire un tel accoutrement dans la nuit, à la lueur des torches ou des feux ? Il est plus probable que c'est du côté du surnaturel qu'il faut se placer pour comprendre. Les bêtes sauvages et cruelles sont tenues pour des incarnations des dieux mauvais et forts et l'on s'ingénie à réaliser un aspect extérieur en rapport avec l'effroi que leur seule vue suscite, afin de s'assurer, par là, la vertu surnaturelle qui les caractérise (1).

Il convient de remarquer que le costume, les gestes, les

(1) Il n'est pas douteux que des individus suggestionnés par le rôle du fauve qu'ils représentent en arrivent à commettre de véritables meurtres au cours de leurs évolutions rituelles. Je l'ai entendu affirmer bien des fois pour le *dyara* (lion).

danses, les chants, la musique des *dye-n-fa* et de leurs acolytes ont pour but d'attirer et de capter le dieu et, dans cette vue, de retrancher l'officiant à notre monde pour l'introduire dans le surnaturel. Jamais je n'ai entendu dire que le travestissement et les actes divers de l'officiant avaient pour but de donner du *nyana* une figuration, ni non plus que le *boli* rappelle en quoi que ce soit l'idée que l'on se fait du dieu.

Clergé.

Si, en principe, les *nyana* familiaux s'héritent, plus généralement les *nyana* des confréries s'achètent. Le chef de confrérie s'intitule *nyana-tigi* (maître du *nyana*) (1), qu'il le soit par héritage ou qu'il soit élu, ou qu'il s'impose comme le plus important des fondateurs de la confrérie. Il est le détenteur du *boli*, d'où son titre de *boli-tigi*, et tous les mystères lui sont connus. Son office consiste à diriger le culte et administrer la confrérie, ce qui lui donne un prestige local considérable.

Les initiés au degré supérieur sont dénommés *dye-n-fa-u* : maîtres de la vérité. C'est parmi eux que le *nyana-tigi* prend ses auxiliaires et particulièrement celui qui, « saisi par le dieu » (*wara-mina-den'*), en devient l' « oracle » (*wara-da*). Le rôle de médium exige des individus spéciaux susceptibles d'entrer en transe sous l'influence de l'esprit animateur, et il appartient au *wara-da* de choisir et de former celui qui doit le suppléer, ou le remplacer en cas de besoin (2).

Tous les initiés sont plus ou moins devins par des moyens qui leur sont propres et, souvent, les confréries comportent un enseignement de divination déductive qui exige, d'ordinaire, deux ans d'études.

C'est, en définitive, par cooption que se recrute et se forme ce clergé qui comprend, en outre des personnes susvisées : un *muru-kala-tigi* (3) ou « sacrificateur », chargé d'égorger les victimes ; un *dyeli* ou « héraut » du dieu.

Les fidèles du commun sont dits *nyana-den'-u* : les fils du *nyana* (1). Pour être accepté comme *nyana-den'* il faut

(1) On substitue, d'ordinaire, au mot *nyama* le nom spécifique du *nyana* : *Komo*, *Nama*, *Nya*...

(2) Ces élèves *dye-n-fa* sont qualifiés *soma-de* (fils aînés) dans la confrérie du *Komo*.

(3) Littéralement « celui qui tient le manche du couteau. »

2: Monteil FA8 Bambara

prêter serment et payer un droit d'entrée. Les formules de serment éclairées par les pratiques confraternelles montrent qu'en résumé le *nyana-den'* s'engage à observer la discrétion, l'obéissance et la solidarité comme nous l'exposons ci-après. Certains auxiliaires du clergé sont pris parmi les simples fidèles : tel le *da-ro-tigi* ou *da-ro-ta-la*, sorte de bedeau.

Trésor.

Le clergé n'a pas pour seule fonction d'accomplir les cérémonies liturgiques, il forme également une manière de conseil d'administration des biens de la confrérie, car le culte n'est pas gratuit. D'abord, l'entrée dans la confrérie est subordonnée au paiement d'un droit et de même la nomination ou promotion à une dignité ; d'autre part, une contribution importante est due pour les grandes cérémonies, elle est proportionnée aux ressources de chacun. Enfin, des amendes sont infligées aux fidèles et même à des étrangers en punition de leurs fautes.

L'amende revêt ainsi des formes multiples, soit qu'elle rachète une faute du fidèle envers la confrérie, ou envers la divinité, soit que tout étranger se trouve astreint à une punition pareille pour avoir provoqué le courroux du *nyana*, pour des motifs que le clergé est, parfois, seul à connaître et à proclamer. Le *nyana-tigi* et ses acolytes sont très enclins à découvrir des fautes et des coupables et à exiger des preuves matérielles d'expiation, qu'ils fixent et s'entendent à multiplier, parce qu'ils s'en approprient, abusivement d'ailleurs, tout le profit. Ces amendes ne sont pas, dans le principe, très onéreuses et sont payées en nature (volaille, chèvre, chien, colas, cauris, mil, bière), mais, multipliées, elles sont une lourde charge pour le redevable, qui ne peut éluder ce mode d'extorsion, parce que ses persécuteurs, ligués contre lui, usent de tous moyens, mêmes criminels, pour le contraindre.

Strictement parlant, tous ces biens appartiennent aux *nyana* ; en droit, ils sont la propriété commune des *nyana-den'* et ne sont pas, en principe, susceptibles d'appropriation privée non plus que d'aliénation. Ils ne doivent être employés que pour les besoins du culte, le soulagement des *nyana-den'* malheureux et, exceptionnellement, à des prêts aux infidèles à un taux usuraire. Du reste, le *nyana-den'* qui a bénéficié d'un prêt sur le fond commun doit le rem-

2: Monteil FA8 Bambara

bourser dès qu'il revient à meilleure fortune et, autant que possible, avec un certain excès pour marquer sa gratitude. Il se peut que des infidèles soit secourus sur le fond commun : c'est là une manière d'aumône et aussi de réclame et de gros profit.

Les biens communs ne peuvent être appropriés par les dignitaires ou membres quelconques de la confrérie, pour leur seul bénéfice personnel : il n'est pas d'indigène qui ne connaisse ce principe (1), il n'est que trop certain que des pratiques abusives l'ont singulièrement perverti. Couramment, le clergé s'approprie les biens du *nyana* pour son seul profit, et encore, pour accroître ce profit, il n'hésite pas à commetttre de véritables crimes qui lui permettent d'exploiter la terreur qu'ils engendrent et que ce clergé s'ingénie à entretenir et à renforcer.

Fonctionnement de la confrérie.

La confrérie est une famille spirituelle qui se comporte intérieurement comme la communauté à filiation naturelle. Le *nyana-tigi* y tient le rôle de *fa*, la réunion formée par les *dye-n-fa-u*, auxquels s'ajoutent les initiés et les fidèles notoires, fait office de conseil de communauté. Dès lors, qu'il s'agisse de questions purement cultuelles ou d'affaires administratives, le règlement en est opéré par le *nyana-tigi* seul ou en son conseil, tout comme agit le *fa* dans la communauté, et ce qui a été exposé précédemment à cet égard à propos du rôle du *fa* suffit à faire comprendre par analogie comment les choses se passent en pratique dans les confréries. Il est pourtant certains détails propres aux confréries et qui vont être exposés ci-après.

Culte.

Le culte s'extériorise pour certaines cérémonies, dont les deux plus importantes ont lieu, l'une pour les semailles, l'autre pour la moisson. Il est reçu, dans les confréries, qu'à l'époque des semailles les *boli* s'accouplent pour enfanter au temps des moissons, de là cet hymne au Nama, où il est dit, *boli fyerela ka den'* : « le *boli* a fleuri pour fructifier ». Ces cérémonies s'accompagnent d'orgies

(1) « Les chairs des victimes ainsi que les autres objets deviennent la propriété des pauvres, » écrit Raffenel, *op. cit.*, p. 239.

au cours desquelles les assistants, hommes et femmes, se livrent, prétend-on, à des désordres sexuels. L'on peut conclure de ces deux séries de faits que les rites visent par une mimique appropriée à provoquer la fécondité de la nature.

D'autres indices montrent, d'ailleurs, que c'est bien effectivement la nature qui est visée dans les rites. Dans certaines confréries, le *Kore* spécialement, les officiants travestis qui forment cortège se donnent pour *wara-u* (fauves), *suruku-u* (hyènes), *golo-u* (singes) et autres hôtes redoutables de la brousse (1) : il n'est pas téméraire de penser qu'ils sont là pour symboliser le rôle, probablement primordial et en tout cas principal, du *nyana* : commander aux forces surnaturelles et surtout mauvaises de la brousse. Et, de fait, les *nyana* les plus en vogue et les plus importants sont avant tout les protecteurs de ces moissons qui forment à peu près l'unique bien des indigènes. Un *nyara* est même préposé au travail agricole (2), c'est le *Tyi-wara* (dieu du travail agricole), qui préside aux premiers défrichements du début de l'hivernage.

Du reste, que l'animal soit tenu pour la forme visible d'un esprit où, si l'on aime mieux, pour la manifestation sensible d'une force surnaturelle, c'est une croyance qui s'affirme par la pratique courante de l'interdit (*tne*) et, plus encore, par les actes magiques que doit accomplir le chasseur.

Un autre aspect de cette croyance se traduit par le choix d'un animal représentant la monture du *nyana dugu-da-siri*.

C'est encore pour un motif analogue que les confréries se placent d'ordinaire sous le vocable d'un animal : habituellement l'hyène (*suruku*) (3) pour le *Nama* ; l'hyène (*suruku*) ou l'éléphant (*sama*) pour le *Komo* ; le lion pour le *Dyara* ; l'autruche (*kono-ba*) pour le *Kono*..., et l'on affirme que les cris, les vociférations, les sons tirés des

(1) On les qualifie tous indifféremment *wara* ou *sogo*, termes qui désignent toutes bêtes sauvages. Remarquer que tout *nyana* est qualifié *wara* (puissance, seigneur).

(2) Dans le vocabulaire indigène, « travailler » (*tya-ke* pour *tyi-ya-ke*) s'entend, avant tout, dans le sens de « travailler aux champs ».

(3) L'hyène est fréquemment désignée par les mots : *Nama-koro* : vieux Nama ; *Suya-koro* : vieux sorcier, lorsque l'on ne veut pas employer son nom même (*suruku*). Il y a ainsi tout un vocabulaire pour « éviter » les noms dangereux à prononcer, et le nom de l'hyène est de ceux-là.

trompes et qui annoncent les réunions, imitent le cri de l'animal (1).

Quant aux vêtements en lanières d'écorce, les masques aux formes étranges et les mimiques des individus qui les empruntent, peut-être se rapportent-ils à des mystères qui nous sont actuellement inconnus, soit parce qu'ils ont été adoptés sans discernement, ce qui les a déformés au point de les rendre méconnaissables, soit parce qu'ils constituent les suprêmes épaves de cultes infiniment plus anciens, aujourd'hui impénétrables parce qu'abolis.

L'Egypte a-t-elle été — comme d'aucuns le pensent — l'inspiratrice de ces cultes ? N'aurait-elle pas plutôt été influencée elle-même d'abord par une civilisation noire préexistante dont elle aurait prolongé les suprêmes vestiges en les remaniant ? Le champ des hypothèses est ici illimité...

D'une manière générale, le culte chôme le lundi et le jeudi de chaque semaine. Ces mêmes jours sont chômés pour le travail communautaire et abandonnés aux « gens faibles » pour leur seul profit. Il est impossible de ne pas voir une corellation entre ces deux faits et il convient, en outre, de remarquer que, de la sorte, la semaine religieuse se trouve réduite à cinq jours. La question se pose dès lors de savoir si la semaine actuelle est bien indigène : il semble que la semaine est un apport oriental, plus exactement islamique. Il se pourrait qu'il y ait une coïncidence : l'islam aurait organisé l'esclavage et l'adoption de la septaine aurait entraîné l'attribution de deux jours aux gens de poëste, comme on disait autrefois en France. Mais cette question est trop complexe pour être abordée ici.

En vue des grandes cérémonies, les fidèles remettent au *nyana-tigi* une contribution proportionnée à leurs moyens : chacun apporte donc des grains, du bétail, de la volaille, des cauris, des tissus..., il n'en est pas qui ne fournisse une ou plusieurs cruches de bière (*dlo*). Tout ce qui a été ainsi réuni est offert au *nyana*, dans l'assemblée générale des fidèles, par l'intermédiaire du *nyana-tigi*. Suivant

(1) Le fait est certain pour le *Dyara*. Dans la confrérie de ce nom l'on tire un cri analogue au rugissement, d'un appareil ainsi composé : un tronc de palmier creux est fermé à l'une de ses extrémités par une peau fortement tendue. Du milieu de cette peau, part une lanière ou une corde dissimulée dans l'intérieur du palmier ; l'opérateur tire sur la corde qu'il laisse glisser par saccades dans sa main et, avec une certaine habileté, il arrive ainsi à produire un bruit analogue au rugissement.

2: Monteil FA8 Bambara

des rites déterminés les victimes sont immolées, les libations sont faites. Puis le *nyana-tigi* remercie le dieu et lui demande de continuer à protéger ses fidèles. Enfin, tout ou une grande partie des victuailles est consommé en un repas de corps, qui est une véritable communion par laquelle le dieu et ses fidèles d'une part, les fidèles entre eux, d'autre part, se trouvent étroitement liés. Ces repas, qui durent souvent plusieurs jours, dégénèrent en orgies.

Discipline intérieure.

C'est en conséquence de ce culte que la confrérie forme un corps organisé où chacun se trouve soumis à une discipline qui peut être résumée en ces trois termes : discrétion, obéissance, solidarité.

Le secret est obligatoire spécialement pour tout ce qui concerne le culte : la divulgation des mystères est une faute dont la punition va, suivant le cas, de la réprimande jusqu'à la mise à mort en passant par l'amende, la flagellation... Certaines gens réputés pour ne pas savoir garder un secret sont, à cause de cela, exclus des confréries de *nyana* : ainsi en est-il des femmes, des enfants, de certaines personnes de caste...

L'obéissance, à laquelle le fidèle est obligé, se manifeste notamment par un règlement burlesque, au premier abord, qui, dans les repas de corps de certaines confréries, permet d'infliger une amende pour des manquements singuliers : s'asseoir, se lever, cracher... avant d'y avoir été autorisé ou invité. Sans doute, c'est là un moyen d'accroître le fond commun, mais c'est aussi une manière de faire sentir à l'adepte qu'il est à la disposition de la secte.

Cette soumission n'est du reste, si l'on veut, qu'un corollaire de la solidarité entre *nyana-den'* : solidarité qui se trahit aux yeux des profanes lors des litiges étrangers au fonctionnement de la confrérie et dans lesquels on voit le *nyana-den'* témoigner, sans hésitation, contrairement à la vérité, à seule fin d'aider le confrère coupable à se soustraire aux sanctions d'une juridiction infidèle.

Pour les manquements à ses devoirs et pour toutes autres fautes jugées répréhensibles par la confrérie, le *nyana-den'* relève de la juridiction de cette confrérie.

Dans la crainte du châtiment surnaturel que ses fautes

peuvent provoquer et dont il reconnaît les indices dans ce qui, apparemment inexplicable, lui cause de la peine ou de la surprise, le *nyana-den'* recherche de lui-même son pardon dans une expiation fixée soit par sa seule intuition personnelle, soit par le ministère du clergé.

D'autre fois, le coupable ne se dénonce pas lui-même, non seulement de propos délibéré, mais aussi parce qu'il ignore sa faute et ses conséquences : c'est le *wara-da* (l'oracle), inspiré, qui révèle l'affaire.

La dénonciation par la victime ou par des témoins, l'accusation basée sur les imputations les plus diverses, tels sont en bref les motifs qui amènent le clergé à connaître, à instruire, à juger et à réprimer les actes des fidèles se rapportant à des questions matérielles aussi bien que spirituelles. Pour cette œuvre, le clergé emploie tous les moyens d'information et d'instruction imaginables, mais la preuve de culpabilité qu'il recherche en particulier, c'est l'aveu.

L'on peut ramener à trois les divers procédés dont on use pour déterminer l'inculpé à confesser ses torts : le serment, la torture, la divination.

Pour recevoir le serment, le *boli* comporte un accessoire dit *siri-kun'* (nœud) auquel on attache sept pailles : la personne qui prête serment (*kali boli la* : jurer sur le *boli*) prononce alors la formule habituelle : « Que le *nyana* prenne mon cœur et mon foie si je mens. » Lorsque deux personnes échangent ainsi le serment pour affirmer leurs dires respectifs, on dit qu'elles ont « attaché le *boli* » (*boli syen'*) et l'on pense que le parjure sera mis à mort par le dieu. L'on admet, cependant, que ce parjure peut se racheter par des dons et sacrifices dont la consistance et la valeur sont fixées par le clergé.

La torture comporte les contraintes morales ou corporelles les plus diverses que l'on suppose propres à amener l'aveu : ordinairement on recourt à la flagellation, à la séquestration, à la privation d'aliments, à des mutilations et autres supplices, parfois horribles... Mais ce qui réussit souvent et qui est d'usage courant c'est de vouer le coupable inconnu à la colère du *nyana* : il n'est pas rare qu'aux premiers symptômes de malaise, dû à l'autosuggestion, le coupable avoue. Il est tellement acquis que la colère du *nyana* est toujours implacable et terrible que des braves gens, inquiétés uniquement pour les exploiter, se reconnaissent coupables de méfaits abominables qu'ils

2: Monteil FA8 Bambara

n'ont jamais commis, dans des inculpations de sorcellerie, par exemple.

La divination vient au secours de l'inquisition et les révélations de la divinité se doublent d'un espionnage permanent entre confrères.

Il va de soi que ces divers procédés d'instruction ne sont pas employés isolément : on les combine pour qu'ils se prêtent un mutuel appui.

S'autorisant des résultats ainsi obtenus, le clergé juge et assure l'exécution de sa sentence par des voies despotiques et occultes souvent (1).

Les peines sont diverses et arbitraires ; l'importance de l'infraction n'est pas déterminée à l'avance par certains caractères spécifiques, tout dépend de l'intérêt que la cause présente pour le clergé, et les intrigues les plus vilaines commandent cet intérêt. Si bien que le condamné, même s'il est réellement coupable de crimes abominables, peut échapper à tout châtiment moyennant de satisfaire aux exigences du clergé ; tandis qu'innocent il sera accablé de tortures morales et corporelles, s'il n'est pas en état de donner à ses bourreaux ce qu'ils réclament.

Les peines corporelles appliquées sont la flagellation, la mise aux fers, la privation d'aliments, la torture, la mise à mort par tous moyens imaginables. L'on peut signaler comme condamnations pécuniaires : l'amende, la confiscation, le pillage. Le condamné est aussi quelquefois astreint à travailler pour le clergé, ou même devient son esclave.

Rôle social et politique des confréries.

En définitive, par ses agissements, la confrérie, famille artificielle, tend à se substituer à la famille naturelle dont elle emprunte l'organisation et évince le culte. Il est facile de s'en rendre compte.

Ce qui constitue l'armature de la famille et des communautés qui en découlent, c'est le culte des mânes : la confrérie a su habilement le constituer, elle honore spécialement les mânes de ses grands prêtres, de ses grands initiés, de ses fidèles éminents.

(1) Ce qui, en effet, a valu à la plupart des confréries une réputation terrifiante ce sont les exécutions suivies de mort, ou de disparition, faites par des moyens et des agents qui demeurent mystérieux.

2: Monteil FA8 Bambara

Au *nyana dugu-da-siri* protecteur de la communauté territoriale, le *nyana* à *boli* est de plus en plus substitué et comme un dieu autrement puissant, puisqu'il ne connaît pas de limite à son territoire.

Il est vrai que la tradition demeure malgré tout et, s'ils sont grandement éclipsés par les *nyana* à *boli*, les mânes des ancêtres et les *nyana dugu-da-siri* sont quand même respectés. Certes, aux semailles et aux moissons, c'est en grande pompe que l'on officie dans les confréries, mais survienne une calamité, une épidémie, une désastreuse sécheresse et bien vite l'on sacrifie aux mânes et aux dieux du lieu : si l'on redoute leur colère, on a néanmoins confiance dans leur bonté, l'on se croit toujours assuré de fléchir leur rigueur. Par contre, les *nyana* à *boli* sont réputés foncièrement mauvais, le culte qu'on leur rend a plus pour but, semble-t-il, de prévenir leur malignité que d'obtenir quelque chose de leur libéralité.

Cette dualité de culte entraîne des enchevêtrements extrêmes qui soudent entre elles les communautés et les confréries, mais celles-ci paraissent déborder celles-là. Ces confréries enserrent les communautés qu'elles dominent par une expansion abusive de leur juridiction. Il n'y a pas, en effet, que les fidèles qui soient atteints par les jugements des confréries, les décisions de leur clergé n'ont pas seulement de répercussion sur l'entourage du fidèle intéressé, elles frappent souvent les tiers du voisinage, voire ceux des localités proches ou même éloignées. Tyranniques pour leurs adhérents, elles ne le sont pas moins pour les étrangers, qui ne voient bien vite d'autres moyens d'échapper à leurs tracasseries que de solliciter la faveur d'être admis au rang des fidèles.

L'on aperçoit, par là, comment la confrérie grandit en nombre et en puissance de proche en proche. Chaque année elle s'incorpore les jeunes à la clôture du *soli*, si bien que, peu à peu, avec le temps, toutes les communautés sont absorbées par elles, vivent en elle, pour elle (1). Elle s'arroge sur toute personne ou chose qu'elle peut toucher un droit éminent, comme conséquence du pouvoir surnaturel du *nyana* qui les protège.

(1) En voici un exemple typique.

Au village de Marenna (Fouladougou Arbala), les indigènes sont affiliés au culte de *Ba-ku*. Ce *boli* consiste en un petit faisceau de racines d'indigotier. Pour tout enfant qui naît, le *nyana-tigi* confectionne et consacre un petit *Ba-ku* qu'il place dans une calebasse à l'intérieur du temple

2: Monteil FA8 Bambara

De cette façon, la confrérie, de droit divin pourrait-on dire, arrive à jouer un rôle politique, qui n'est incohérent que parce qu'elle n'est pas constituée pour ce rôle ; mais que surgisse un ambitieux qui sache, pour ses desseins, habilement mettre à profit cette organisation et le redoutable pouvoir qu'elle détient, et la confrérie devient le berceau d'un véritable état politique.

Ainsi lorsque le pouvoir régulier ne sait pas opposer une autorité inébranlable à ses empiétements, la confrérie devient une manière de grand justicier et se sert de cette haute fonction pour instaurer un régime de terreur qui exploite les délations dues aux haines qu'il suscite et entretient. Ce jeu abominable n'est d'ailleurs pas sans répercussion au sein même de la compagnie : les *nyana-den'* se dévorent entre eux et les plus sombres drames accompagnent l'assouvissement des pires instincts ; les faits rapportés par la chronique du Ségou en portent témoignage.

Car il n'est malheureusement pas rare que le pouvoir régulier se fasse le complice de ces crimes par faiblesse, par intérêt et aussi par suite d'affiliation à la confrérie. Combien de régions sont devenues de la sorte la proie de l'anarchie.

Voilà pourquoi et comment les confréries ont été la cause d'une perturbation considérable dans le milieu indigène. Refuge des esclaves évadés, des mécontents, des gens sans aveu, des intrigants, en un mot de tous les ennemis de l'ordre public, elles se dressaient partout en face du pouvoir régulier, s'efforçant à le contrecarrer, quand elles ne pouvaient pas le confisquer, en s'associant son titulaire.

Les convulsions dynastiques de la plupart des empires soudanais, de celui du Ségou en particulier, s'expliquent en grande partie par la main-mise de ces grandes confréries de *nyana*.

La famille, elle aussi, a été battue en brèche, pervertie

de ce *nyana*. Lors du *soli*, l'enfant est affilié au culte et reçoit son *Ba-ku* déposé dans la calebasse lors de sa naissance et le porte désormais sur lui. Toutes les familles de Marenna communient donc étroitement dans le culte de *Ba-ku*, elles sont comme engendrées par ce dieu auquel chacun doit sa naissance naturelle et spirituelle. *Ba-ku* est originaire du Sangaran, son grand prêtre est un Dyara et c'est pourquoi on l'invoque et le cite par l'expression *Ba-ku Dyara Sangaran-ka*. Quant au mot *Ba-ku*, il signifie littéralement « queue de chèvre » : c'est, en effet, l'apparence du symbolique petit faisceau de racines. Peut-être ce mot Ba-ku n'est-il que le terme profane, le nom du *nyana* demeurant secret.

2: Monteil FA8 Bambara

et dissociée, car ses dissidents trouvaient, dans les confréries, des appuis qui leur permettaient de lutter contre les « siens » dans les communautés, dont parfois ils consommaient la ruine.

Plus encore elles ont opposé au sein des communautés le culte du *nyana* à *boli* aux cultes des mânes. Dans les associations de communautés, le *nyana dugu-da-siri* a été peu à peu délaissé pour ces *nyana* à *boli* impérieux et jaloux qui, sans pouvoir l'évincer totalement, faute de s'approprier le droit sur le vol, l'ont cependant éclipsé par leur autorité encombrante. Il s'est ainsi créé des *nyana* à *boli* qui, bien que n'ayant pas la propriété du sol, sont honorés comme les protecteurs des cités.

Il est remarquable que, destructrices de la famille naturelle, elles n'aient cessé elles-mêmes de viser à constituer des familles artificielles en se donnant certaines de ses caractéristiques : communautés des biens spirituels et temporels inaliénables ; communautés des morts et des vivants ; culte des mânes des grands maîtres...

C'est l'action séculaire de ces officines de la magie qui a le plus profondément ébranlé les assises de la société indigène. Seul un pouvoir fort était capable de lutter efficacement contre elles : il ne s'en est rencontré que rarement. L'islam leur a été souvent un ennemi implacable, mais, à certains égards, il les a singulièrement fortifiées en mettant à leur portée des connaissances de l'occultisme oriental.

3. Quelques grandes confréries

Le culte est l'armature essentielle de toute confrérie : en connaître les caractéristiques principales est donc nécessaire pour bien comprendre l'organisation et le fonctionnement de toute confrérie. Or, chaque *nyana* a son culte spécial, caractérisé par des traits particuliers, sans doute, mais qui ne changent rien aux éléments fonciers par lesquels tous les cultes de *nyana* se ressemblent.

Dès lors, décrire tous les cultes de *nyana* révélerait sans doute des faits d'ordre divers intéressants mais, outre que les grandes lignes ci-dessus exposées ne s'en trouveraient pas sensiblement modifiées, l'état actuel de nos connaissances ne nous permet d'aborder avec détail que la description de quelques grandes confréries répandues

2: Monteil FA8 Bambara

chez les Bambara qui nous occupent ici : ce sont celles qui ont pour base les cultes du *Komo*, du *Nama*, du *Kore* et du *Nya*.

Le Komo

Le *Komo* est particulièrement en honneur dans le Ségou. Suivant la légende accréditée, le *Komo* aurait été introduit du pays Mandé, où il aurait été importé par El Hadj-Moussa. Lors de son séjour à La Mecque, El Hadj Moussa n'ayant pas obtenu le pardon de ses péchés, se serait adonné à l'étude de la magie. Il aurait échangé le *Komo* contre une blouse (*dloki*) merveilleuse que lui avaient tissé les sorcières et qui tantôt s'allongeait et tantôt se raccourcissait, au gré de son possesseur (1).

El Hadj Moussa aurait également ramené de La Mecque une pirogue non moins merveilleuse, conservée, actuellement encore en grand mystère, dans une mare des environs de Kouri, près Naréna, dans le Mandé.

Enfin, il rapporta de nombreux *boli* et, en remontant le Niger, certains tombèrent dans le fleuve et s'y transformèrent : le *n-tigi* (silure ou poisson torpille) serait dû à une transformation de ce genre.

D'après une autre légende, le *Komo* aurait été importé d'Orient, non par El Hadj Moussa, mais par Fa Koli Sissokho, suivant d'El Hadj Moussa.

Quoi qu'il en soit, il est bien reçu par les Bambara que le *Komo* a été introduit à Ségou par importation du pays Mandé, et les Bambara Massa-si réfugiés dans le Gadiaga l'auraient, à leur tour, reçu d'un nommé Namori ou Nyamori, ancien esclave initié aux mystères du *Koré* et pour cela surnommé *Kor-dyuga*.

Au demeurant, sur les bases générales que nous avons exposées, le *Komo* offre les caractéristiques suivantes, qui lui sont propres :

Pour sa perfection, le *boli* du *Komo* exige, prétend-on, le corps d'un *degeni*, c'est-à-dire d'un tout jeune garçonnet : ainsi, le corps du *Komo* de Tiguini (à 20 ou 40 kilomètres de Ségou) ne serait autre que le corps du petit-fils

(1) Autre exemple de tissu merveilleux, don des marabouts de Dienné celui-là, et dont il est question dans la chronique du Ségou à propos de l'installation de Bakari, fils de Biton, p. 52.

de son fondateur ; de même le *boli* du *Komo* de Kégué, dans le Bani.

A ce *boli-den'-fa* sont associés trois tubes en fer formant un ensemble appelé *tama gengen-ba* (1). L'un de ces tubes se termine à l'une de ses extrémités par une corne, près de laquelle est pratiquée une ouverture servant d'embouchure. C'est le son tiré de cette manière de trompe par le *wara-da* qui annonce le *Komo*.

Les accessoires habituels accompagnent le *boli-den'-fa* : *korti*, *kana*, *siri-kun'*, dont nous avons parlé.

Hors des offices, tout ce matériel est remisé dans des couffins analogues à ceux qui servent au transport du coton. Les *tama-gengen-ba* sont enfermés dans une peau de chat tigré. Une case à toit conique, analogue à celle des indigènes, sert de temple et abrite tout cet attirail, c'est le *Komo-bon'* (case du *Komo*).

Le *wara-da*, « oracle » du *Komo*, est pour les offices revêtu d'un costume spécial comprenant un masque et un manteau. Le masque est surmonté de cornes ; il ne couvre pas la figure du *wara-da* ; fixé au bout d'un baton, dissimulé sous le manteau, il se hausse et s'abaisse au gré du *wara-da* qui disparaît entièrement recouvert par ce manteau, fait de plumes de pintades et de poules. Sous cet accoutrement, le *wara-da* se livre à toutes sortes d'acrobaties ; en manœuvrant habilement le masque et le manteau au cours de ses danses rituelles, il donne l'illusion, à la lueur des feux, d'un être fantastique dont les vociférations, transmises par le tube cornu, glacent d'effroi même les fidèles initiés.

En outre du *wara-da*, le clergé comprend : un *Komo-tigi* ou grand prêtre ; des *muru-kala-tigi* ou sacrificateurs ; un *da-ro-tigi* ou portier, qui annonce et prépare les réunions ; un *Komo-dyeli* ou héraut. De plus, des élèves *wara-da*, qualifiés *soma-den'* (litt. fils aînés, en langage spécial), font office d'assistants, auxquels s'ajoutent des auxiliaires nombreux qui forment cortège au *wara-da* porteur du *boli* lors des processions nocturnes. Ces gens sont confondus sous l'appellation de *tie-den'* ou *tigi-den'* (fils du maître, en langage spécial), et l'on remarque parmi eux les *ta-tugu* ou

(1) Devant les non initiés l'on dit *Komo dyoloro* : la chaîne du *Komo* et le *wara-da*, oracle du *Komo* est désigné par le terme *dyoloro samana* : « celui qui traîne la chaîne » du *Komo*. Sacrifier au *Komo* se dit en langage spécial : *an bi nege son'* (nous rendons hommage au fer).

porteurs de ces torches enflammées qui donnent aux processions nocturnes l'un de leurs caractères les plus typiques.

Lorsque le *wara-da* fait connaître les révélations du dieu, il se sert pour parler du tube cornu : son langage par lui-même et par cette interposition nécessite l'interprétation du *Komo-tigi*, et c'est le *Komo-dyeli*, qui à pleins poumons, la crie dans la nuit à tous les échos.

Lors des deux grandes cérémonies annuelles, le *wara-da* transporte dans le bosquet sacré le *boli* et les autres objets de l'attirail liturgique. Le *Komo-tigi* dirige les cérémonies. Les sacrifices sont confiés aux *muru-kala-tigi*, parmi lesquels on distingue : celui qui amène la victime et qui, lorsque l'on opère dans le temple, lui fait franchir la porte (1), et celui qui emporte la victime et fait franchir la porte à son cadavre (2). Les offices sont annoncés et accompagnés par un orchestre bruyant et sauvage composé de tambours (*denu-ba*) auxquels on associe des instruments en fer dits *kinge*, consistant en pièces de métal que l'on frappe l'une contre l'autre ou que l'on agite pour faire sonner les anneaux qu'elles portent. Le « cri » du *Komo* poussé par le *wara-da*, dans la trompe cornue, est soutenu par des espèces de mirlitons dont jouent les compagnons du *wara-da*.

Les offrandes, les sacrifices, la communion ne présentent rien de particulier, le sang des victimes est employé à laver les *boli* et le clergé, comme il sera dit pour le *Nama*.

Les processions nocturnes produisent toujours un grand effet et jettent l'effroi non seulement parmi les non-initiés mais encore chez les simples fidèles. Ce cortège nombreux, illuminé par les porteurs de torche qui crient et s'agitent comme des forcenés, en même temps que le *wara-da* pousse le « cri » du *Komo*, impressionne fortement tous les spectateurs et auditeurs (3).

(1) Cette porte est dite alors : *nyeno-ma don'-da* : porte d'entrée du vivant en langage spécial, et le *muru-kala-tigi* qui la fait franchir à la victime, est dit *da-kuna-sigi* : le maître de la porte fatale (litt. : amère).

(2) L'on dit alors de la porte : *su-bo-da* : porte de sortie du cadavre et du sacrificateur *moso-bolo* (litt. : main de femme).

(3) Ailleurs, le *Komo* s'exhibe de jour et autrefois, dans les pays bobo, en particulier, il était en grande vogue (Cf. Binger, *Du Niger au golfe de Guinée*, T. I, p. 379, et Monteil, *De Saint-Louis à Tripoli par le Tchad*, p. 89). Nous l'avons dit précédemment, tous les officiants des confréries sont englobés sous l'appellation de *dou* : « les gens cachés », à cause des travestissements dont ils s'affublent. « Les *dou* sont des individus ridicu-« lement déguisés, portant des vêtements sur lesquels on a cousu du

Il n'y a jamais d'office ou d'exercice du culte le lundi et le jeudi de chaque semaine.

Le clergé fait office de conseil d'administration des biens de la *Komo-ya* (confrérie du *Komo*), suivant les principes généraux déjà exposés. Le *Komo-tigi* de Tiguini nous a été particulièrement signalé comme respectant les principes qui donnent au trésor de la confrérie une distinction exclusivement confraternelle.

Les *Komo-ya* sont indépendantes les unes des autres et toutes connaissent ces déviations qui les poussent à faire œuvre politique : le *Komo* a eu une part prépondérante dans la conduite des affaires du clan du Ségou, ainsi qu'il résulte de la chronique.

C'est à la fête des moissons que l'on procède à l'admission des jeunes dans la confrérie. Dans le cercle des initiés, ils se présentent tandis que l'assistance chante :

Da woro-na nana,
Bolo-ko deu da woro-na,
Toro man na ko la-nyini.
Sira bo nin' ye, ko dugu le den',
Sira bo nin' ye ko dugu le sira.

Traduction : Le sixième jour est venu, le sixième jour des nouveaux-nés (1), aucun accident n'est survenu. A cet enfant du village que l'on montre la voie, la voie que suit le village.

Un à un ils défilent devant le *wara-da* qui, en grand appareil, doit recevoir leur serment. Tour à tour, l'oracle pose sur la tête de chacun le tube cornu et le dialogue suivant a lieu :

— *Mun' b'i kun'* : Qu'as-tu sur la tête, interroge l'oracle ?

— *A kala be n kun'* : J'ai son symbole (2) sur la tête.

« *da-fou* (chanvre indigène), des fibres et des feuilles de palmier ban ; « comme coiffure, ils ont un bonnet ou une calotte également en *da-fou*, « surmonté d'un cimier en bois rougi à l'ocre, ou quelquefois muni d'un « bec d'oiseau également en bois. Deux trous sont ménagés dans la calotte « pour les yeux. Ces *dou* sont abreuvés gratuitement de *dlo* par la popula- « tion qui leur fait un cortège. Nuit et jour ils circulent dans le village, « dans les champs... » (*Binger*).

(1) C'est-à-dire ceux qui viennent de naître à un nouvel état par le *soli* ou *bolo-ko*.

(2) *Kala*, littéralement c'est la partie cylindrique d'une chose, ici c'est en langage spécial une manière de dire le tube cornu et donc en quelque sorte le symbole du *Komo*.

— *I y'a ye wa* : Est-ce que tu l'as vu ? (c'est-à-dire as-tu vu le *Komo*.)

— *Ne m'a ye* : Je ne l'ai pas vu.

— *I y'a fo ma min'ye, k'i kun' ti, ki' son' n'i bien' ta a k'ifa* : Si tu en parles à quiconque, qu'il (le *Komo*) casse ta tête, qu'il (le *Komo*) prenne ton cœur et ton foie et te tue.

— *A ka ne fa* : Qu'il me tue.

— *I sirila nyama-n-fu dyala la* : Tu t'attaches avec un lien d'écorce de *nyama* (1).

— *Ne si sirila a la* : Ma vie est attachée par ce lien.

— *Ni si m'a fo ma si ye, Komo k'i kisi* : Si tu n'en parles à personne, que le *Komo* te protège (litt. te sauve).

— *A ka ne kisi* : Qu'il me protège.

Durant une certaine période, les jeunes agrégés sont soumis à une réclusion au cours de laquelle ils reçoivent l'enseignement des initiés, des vieux en particulier, qui veillent à ce qu'ils apprennent les chants, les danses et se familiarisent avec le langage spécial. C'est au cours de cette instruction qu'on leur donne certaines formules pour se reconnaître entre *komo-den'* (fils du *Komo*). En voici deux exemples, ce ne sont pas les seuls ; chaque *Komo-ya* a ses formules et, en plus, les adeptes des diverses *Komo-ya* fraternisent volontiers ensemble ; surtout lorsqu'ils sont isolés, loin de leurs groupements respectifs, les principes pareils de leurs cultes les rapprochent et ils s'interrogent dès l'abord :

— *E b' a la wa* ? En es-tu ?

— *M ba' la* : J'en suis.

— *N'i b'a la, tyoko dyira n na* : Si tu en es, montre-moi le signe de reconnaissance.

Ce signe varie et est absolument arbitraire, parfois il consiste à montrer la main en écartant les doigts d'une certaine façon ; d'autrefois à placer des brindilles dans un certain ordre...

(1) Allusion aux liens d'écorce de *nyama* (*bauhinia reticulata*) qui constituent le vêtement ordinaire sous lequel se cachent les officiants dans les cérémonies. C'est une manière de dire : Est-ce que tu consens à t'affilier ? et la réponse équivaut à : oui, pour la durée de la vie ?

Le Nama

C'est à Missango (Bélédougou) que ce culte a pris naissance à une date indéterminée. Le chef du Nama de Missango est qualifié respectueusement *Fura-tigi-ba* : littéralement le grand maître des *fura* (*fura* signifiant proprement « feuille » d'arbre et, par extension, « remède ») ; c'est là une de ces expressions à double entente comme il en existe tant dans les confréries : *Fura-tigi-ba* : le grand médecin, le grand savant, le grand maître.

Du *Nama* on dit aussi *Nama-koro, Suya-koro,* et un certain *Nama* est appelé *Siriman'fin'*.

Parmi les objets du culte, il faut citer : les *Nama-kongolo-u* (crânes du *Nama*), sorte de coiffures, ordinairement en bois de *linge,* ayant la forme d'oiseaux fantastiques ; le *wara-se* (litt. pied du *wara*), sorte de planchette en bois, d'environ un mètre de haut, sur laquelle sont appliquées trois cornes ; une autre planchette pareille, portant deux cornes, est appelée *nye-bla.*

Il y a, bien entendu, les accessoires habituels : *kana, korti, siri-kun'*, et des poteries, et des clochettes, et des cornes...

La plupart de ces objets sont remisés dans une petite case dans le type de celles qu'habitent les indigènes et nommée *Nama-bon'*.

C'est dans un bosquet réservé que se déroulent les cérémonies. Si l'isolement ne paraît pas suffisamment assuré par l'épaisseur même du feuillage, ou pour toute autre raison, un enclos est constitué par le moyen d'une palissade (*dyasé*) ou à l'aide de quelques nattes. Dans le langage spécial de cette confrérie, offrir un sacrifice au *Nama* se dit : *dyase son'* (litt. honorer la palissade).

L'ensemble des adeptes d'un même *Nama* constitue une *Nama-ya* ou confrérie de *Nama.* Ceux qui veulent constituer une *Namaya* s'adressent à une *Namaya* en fonction pour obtenir d'elle les secrets ou plus exactement la règle de cette voie : paroles et actes mystérieux par lesquels le dieu (*wara*) est appelé et retenu à la disposition de ses fidèles ; objets du culte ; organisation et rôle du clergé et des simples fidèles, liturgie...

La cérémonie fondamentale par laquelle le prêtre et son dieu s'unissent est, dans le langage spécial des confréries,

qualifié *furu* : union, mariage, et annuellement c'est par le *furu* des *Nama*, mâles et femelles, que sont enfantés les *Nama-de-u* (fils spirituels du *Nama*). Derrière ce réalisme, voulu pour l'adepte vulgaire, se cache-t-il une signification profonde pour l'initié : l'union intime avec la divinité n'est-elle pas, en effet, dans les grandes religions, le « mariage spirituel » ? Peut-être le langage spécial n'est-il vraiment destiné qu'à faire écran à la curiosité indiscrète des profanes, mais peut-être aussi est-il destiné à cacher un sens profond aujourd'hui ignoré à peu près par tous les initiés, pressenti et peut-être encore connu, au moins imparfaitement, de quelques-uns !

On distingue dans toute *Namaya* diverses fonctions ou états, auxquels se rattachent divers degrés d'initiation. Le grand-maître, *Nama-tigi*, c'est souvent celui qui a contribué pour la plus large part aux dépenses de fondation de la *Namaya*, il dirige et surveille le culte, ce qui en fait un personnage redouté et redoutable.

Il est assisté par les *dye-n-fa-u* (maîtres de la vérité), parmi lesquels ceux qui coiffent les *Nama-kongolo* sont les oracles (*wara-da*) du *Nama*, et d'autres ont pour fonction, lors des cérémonies, de tenir les planchettes encornées (*wara-se* et *nye-bla*).

Un adepte fait office de factotum sous le nom de *da-ro-tigi* (maître de l'entrée) (1).

Ce clergé se recrute par cooption et toute accession ou promotion se paye. Le clerc est tenu au secret plus encore que le simple fidèle, car toute divulgation de sa part trahit l'intimité des mystères.

Les simples adhérents ou fidèles sont dits *Nama-de-u* (enfants du *Nama*), c'est-à-dire fils spirituels du *Nama*, mais nous verrons que lors des cérémonies il y a des allusions à une sorte de naissance matérielle, c'est la mythologie plébéienne. — Pour être *Nama-de*, il faut être agréé

(1) Dans la nuit où le *Nama* parcourt les entours du village pour chasser les sorciers, le *da-ro-tigi* court en avant des *dye-n-fa*, porteurs des *Nama-kongolo*. Au moyen d'une sonnette qu'il agite, il prévient les gens de ne pas rester sur le chemin que suivent les *dye-n-fa* et il porte un falot pour découvrir les indiscrets. C'est lui encore qui, ayant découvert l'indiscret, invite, par des expressions en langue spéciale, les *dye-n-fa* à suspendre ou à détourner leur marche, puis il questionne l'intrus, le chasse en le frappant, le maudit ou, au contraire, reçoit son adhésion. Il est donc bien « celui qui garde l'entrée », mais à la manière des concierges et non pas du maître qui accepte ou refuse l'étranger que le concierge a laissé entrer. — Nous avons signalé une emphase analogue dans le titre de *ton'-masa*, donné au chef des serviteurs de la *ton'*, alors que littéralement il faudrait entendre : le chef de la *ton'*.

2: Monteil FA8 Bambara

par le clergé, verser une cotisation, s'engager à ne trahir sous aucune forme les secrets de la confrérie, à ne causer aucun préjudice à un confrère et, notamment, à ne jamais témoigner contre lui, à contribuer aux frais du culte en faisant, pour les offrandes annuelles, des offrandes proportionnées aux moyens dont il dispose.

Les adeptes deviennent justiciables de la *Nama-ya* pour tous leurs actes. C'est une famille spirituelle infiniment plus tyrannique que la famille temporelle ; d'autant que pour asseoir son autorité, le clergé n'hésite devant aucun moyen, même criminel, l'amende étant le plus fructueux pécuniairement parlant. L'ensemble des droits d'entrée, des dons, des offrandes, des amendes..., forme le trésor du *Nama* et donc de la *Nama-ya*. Le *Nama-tigi* en est l'administrateur avec l'assistance du conseil des *dye-n-fa*. En pratique courante, ce clergé s'approprie tous ces biens pour sa seule satisfaction. Cela n'empêche que le principe est que tout adepte malheureux, pour quelque raison que ce soit, a le droit de faire appel à ce fond commun, à charge de remboursement, avec excès, s'il revient à une certaine aisance.

Cette exploitation matérielle du culte du *Nama* se traduit encore sous une autre forme : sans être adepte du *Nama*, l'on peut recourir à ses bons offices moyennant une rémunération fixée par le clergé. Les autres moyens d'exploitation par extorsion, la déviation dans le domaine politique..., plus haut exposés, sont également pratiqués par la *Nama-ya*.

C'est le rôle matériel de la *Nama-ya* qui retient l'attention du plus grand nombre des indigènes. Ce sont les exhibitions à grand tapage, doublées d'orgies prolongées bruyantes et malfaisantes, qui ont fait au *Nama* comme au *Komo* une réputation de mauvais aloi bien méritée.

Il n'y a pas entre *Nama-ya* de lien de subordination. Le *Nama-tigi* de Missango est tenu en particulière estime et toute *Nama-ya* garde, en général, de bonnes relations avec celle qui l'a initiée, mais il n'y a pas ce que l'on pourrait appeler une archi-confrérie. Par contre, il est certain que tout *Nama-den'* a un accès facile dans toute *Nama-ya*, et c'est un fait qui laisse soupçonner qu'il pourrait y avoir dans certaines circonstances une solidarité très étendue. Autrefois, être *Nama-den'* était très utile pour voyager, car les *dyoula* et autres voyageurs étaient obligés de compter avec les fantaisies et les spoliations des *Nama-*

2: Monteil FA8 Bambara

den' (1) et ne les évitaient, dans une certaine mesure, qu'en excipant de leur qualité de *Nama-den'*. Même les musulmans adhéraient souvent au *Nama*, l'on n'exigeait d'eux qu'une discrétion absolue et quelques cadeaux en retour des formules de reconnaissance dont on leur livrait le secret.

Il y a deux grandes cérémonies annuelles : l'une à l'époque des semailles, l'autre au moment de la moisson ; les dates précises sont fixées par le *Nama-tigi* en son conseil. Chacune comporte offrande, sacrifice, communion et procession nocturne. A celle des moissons a lieu, en général, l'admission des jeunes.

Pour le sacrifice, les initiés se réunissent devant le temple (*Nama-bon'*) ; dans l'enceinte sacrée ne pénètrent que le *Nama-tigi* et son clergé ; les simples fidèles demeurent à l'extérieur. Les animaux à immoler sont amenés. Deux sacrificateurs (*muru-kala-tigi*), nus jusqu'à la ceinture, tendent les bras vers les quatre points cardinaux et crachottent trois fois dans chacune de ces directions ; deux *dye-n-fa*, nus aussi jusqu'à la ceinture, tiennent les bois encornés et font face aux fidèles. Les sacrificateurs poussent trois fois le cri : *ture-dyo*, alterné avec deux fois celui de : *dyo-Nama* ; par deux fois ils invoquent le dieu, puis égorgent les victimes, tantôt dans le temple, tantôt à l'extérieur.

Le sang est soigneusement recueilli dans des récipients et on lui ajoute de la cendre de paille : avec ce mélange, l'on frotte tous les objets du culte et particulièrement le symbole (*boli*). Le *Nama-tigi* et autres principaux initiés se mettent nus pour se frotter également avec ce sang mélangé de cendre et ne reprennent leurs vêtements que quand ce sang a séché sur leurs corps.

Les viandes sont mangées par les assistants ; la bouillie de mil, qui complète le repas, doit avoir été préparée par les femmes des dignitaires : c'est cette communion qui est l'acte le plus important de la cérémonie.

La nuit venue, a lieu la sortie processionnelle du *Nama*. Elle a pour but de purger le village et ses environs de la présence des sorciers mangeurs d'âmes, connus sous le

(1) Cf. Monteil, Binger, *op. cit.* : lors des grandes fêtes annuelles du *Komo* tout trafic était arrêté pendant plusieurs jours. Les étrangers ne pouvaient compter se faire respecter qu'en arguant de leur qualité de confrère. De même pour le *Nama*.

2: Monteil FA8 Bambara

nom de *suba* (1), de découvrir et de détruire les objets dits *siri*, qui constatent les dispositions prises par les dits sorciers pour nuire aux indigènes.

Les cris rituels *ture-dyo*, *dyo-Nama* coupent le vacarme des trompes et des tambours, tandis que le *Nama* circule. Le *dye-n-fa*, coiffé du *Nama-kongolo* symbolique et précédé du *da-ro-tigi*, qui agite une clochette pour prévenir de laisser libre passage, est suivi ou entouré de porteurs de torches allumées (dits *ta-tugula-n-tigi*), qui hurlent un hymne à la louange du dieu.

A dyigina so Nama jambali : Il est notre hôte, le *Nama* puissant.

A fyerela ka den' : Il fleurit pour fructifier.

Suba yo, nin kera malo-ko ye : Oh ! *Suba* (2), c'est pour votre honte.

Et l'un de ceux de son entourage jette dans toutes les directions des défis et des imprécations aux *suba*, mangeurs d'âmes.

C'est au cours de cette procession que les *dye-n-fa*, à l'instigation du porteur du symbole, découvrent les *siri-fen'* (2) : objets qui servent aux mangeurs d'âmes à accomplir leurs sinistres desseins, ou encore reliefs de leurs macabres repas. Ici, c'est un couteau ; là, une marmite ; ailleurs, des morceaux de chair humaine (du moins ils l'affirment) ! Les uns et les autres exhumés au milieu des cris, des exclamations et des imprécations de toute la bande.

Le *suba* qui est découvert au cours de cette sortie est pris en chasse avec furie, et l'on dit qu'immanquablement il vient, épuisé, exténué par la course et saisi par le dieu, expirer à proximité du temple. Quand cela se produit, le cadavre du malheureux demeure abandonné, nu ; ses effets sont jetés sur la toiture du temple, où ils restent longtemps comme des témoins. Quant aux *siri-fen'*, ils sont également exposés à proximité du temple, à la vue des femmes, qui sont autorisées à les venir regarder.

C'est peu avant ces sorties solennelles du *Nama* que le clergé procède à l'admission des jeunes après la clôture du *soli*. Au milieu du cercle des fidèles, devant le temple, ils viennent prêter serment de discrétion :

— *I y'a fo ma min' ye, boli k'i son' ta, k'i been'ta, ka*

(1) Voir au chapitre VII ci-après.

(2) Littéralement les « liens » (voir chapitre VII ci-après).

dun' i dyo fe'ka bo i da fe : Si tu en parles à quiconque, que le *boli* prenne ton cœur et ton foie, qu'il t'entre par l'anus et te sorte par la bouche.

— *O ka ke* : Que cela soit.

— *Ni e ma fo ma ye, k'i kisi suba-u ma k'i son' si la, k'i son' keneya la* : Si tu n'en parles à personne, qu'il te protège contre les *suba*, qu'il te donne une postérité, qu'il te donne la santé.

— *O ka ke* : Que cela soit.

Ils doivent payer un droit d'entrée d'un franc et dix colas et subir une sorte d'initiation. Durant une quinzaine ils vivent à l'écart, surveillés et contraints à divers exercices de chants, de danses, sous la direction du clergé et des vieux. On leur révèle le sens des mots à double entente, qui constituent le langage propre à la confrérie, on leur donne en outre la formule de reconnaissance dont voici des spécimens.

— *E b'a la wa* ? En es-tu ?

— *Ne b'a la* : J'en suis.

— *Fere tyon' kan'* : Montre le signe.

Il le montre et l'explique ; le questionneur conclut alors :

— *Dya ! e b'a la, koï !* Ah ! tu en es, certes !

Le Kore (1)

Le *Kore* est particulièrement en honneur dans la région du Bani, c'est-à-dire riveraine de cet affluent du Niger, dans la partie à hauteur du Ségou.

Cette confrérie présente ce trait caractéristique d'avoir un culte qui s'adresse aux trois divinités toujours honorées par le Bambara : les mânes, le dieu du sol, le *nyana* à *boli*. La confrérie a donc un gîte élu du dieu du sol, c'est ordinairement un arbre proche du village avec un bosquet (*Kore-tu* : bois du *Kore*), un *kara* ou planchette-symbole des morts, et un *surku-kongolo* (crâne d'hyène), *boli* du *Kore*, et c'est pourquoi on l'appelle encore *Kore-kongolo* (crâne du *Kore*).

Le clergé et ses auxiliaires forment un personnel nombreux qui englobe la totalité des fidèles.

(1) On entend aussi *Kote* et, dans le Bani, *Kwere*. Il est à remarquer que ces trois mots *Kore*, *Kote*, *Kwere* ont une désinence que l'on trouve fréquemment en soninké et pas en bambara.

Au grand prêtre, *Kore-tigi*, sont adjoints les « gens du *kara* » (*kara-ma-u*), puis des porteurs de masques dits *wara-u* (1) (fauves) ou *sogo-u* (1) (animaux sauvages), parmi lesquels on distingue des hyènes (*suruku*), des lions (*dyara*) et des singes (*suba*) ; des gens costumés et dits *Kor'-dyuga* (2) sont surtout des danseurs bizarrement accoutrés, chacun selon sa fantaisie. Tous les *Kor'dyuga* portent, en guise d'ornement, des chapelets de ces beaux haricots rouges non comestibles, *n-go ble*, de la grosseur d'une belle dragée, et qui passent, dans tout le Soudan occidental, pour protéger contre les attaques des esprits du mal. Ces danseurs ont un chef, le *Koro-duga-tigi* ou *kor'dyuga-tigi*, qui se singularise davantage encore par un costume qui consiste en une sorte de manteau entièrement formé avec des morceaux de tige de roseaux ; sur la tête, il porte une coiffure conique formée de ces mêmes tiges ; il tient en main une longue perche, à laquelle sont suspendus des crânes d'oiseaux, des paquets de tiges de sorgho, des queues de courges... En outre de ces danseurs, le clergé est accompagné de flagellants (*bisa-tyi-la*) ; de porteurs de torches (*ta-tugu-la-n-tigi*) et de gens qui se labourent le corps avec des paquets d'épines (les *ngoni-sa-ma-u*).

Le *Kore* a, bien entendu, son orchestre, qui comprend des tambours (*denu-ba*), des sortes de castagnettes (*kinge*), des calebasses, renfermant des graines ou des graves (*nkude*), et dont la tige est ajourée.

Le culte comporte les cérémonies habituelles, avec les deux grandes fêtes des semailles et de la moisson. Le *Kore-tigi* officie là, comme le fait le *nyana-n-son-na-ba* à l'égard du *nyana dugu-da-siri*. C'est au pied de l'arbre sacré qu'il fait les offrandes et les sacrifices et expose les demandes, après avoir remercié le dieu protecteur. De plus, le *kara* et le *Kore-kongolo* sont arrosés du sang des victimes : on honore donc, en même temps, les mânes et le *nyana* à *boli*.

A la mort d'un *Kore-de*, il y a toujours réunion de la confrérie. On procède aux offrandes, sacrifices, communion avec tout ce qui a été offert et qui exige, pour être consommé, un ou plusieurs jours d'orgie, suivant l'importance du défunt, car les vieux titulaires des hautes char-

(1) Les termes de *wara* ou *sogo* s'appliquent en général à tous ceux qui ont une fonction, depuis les *suruku* jusqu'au *ngoni-sama*.

(2) Le terme paraît soninké : *Kore yugo* : *Kor'-dyuga* : homme du *Kore*. L'expression *Koré-duga-tigi* présente la corruption *Kore-dyuga-tigi* qui a même signification.

2: Monteil FA8 Bambara

ges de *nyana-n-son-ma-ba*, etc..., sont particulièrement honorés.

Quant à l'admission des jeunes, elle n'a lieu que tous les sept ans et c'est, à vrai dire, à cette occasion que l'office revêt son maximum d'ampleur. Le clergé, au grand complet, se rend le jour convenu, au crépuscule et en grande pompe, au *Kore-tu* (bois du *Kore*) ; en tête, l'orchestre : tambours (*denu-ba*), clochettes (*kinge*), calebasses (*nkude*) ; puis le grand prêtre (*Kore-tigi*) et les *kara-ma*, gens de la planche des morts (*kara*), que l'un d'eux porte ; enfin la foule compacte, disparate et bruyante des *wara-u*, des *Kor-dyuga*, des *bisa-tyi-la*, des *ta-tugu-la-n-tigi*, des *ngoni-sa-ma*.

Chacun s'ingénie à tenir son rôle. Les gens masqués simulent les bêtes dont ils ont l'aspect, les *Kor'dyuga* travestis se donnent des airs bouffons. les flagellants font siffler leurs verges. L'on arrive ainsi en grand tumulte au *Kore-tu*, dans lequel le clergé pénètre seul. Le porteur du *kara* vient se placer devant l'arbre-gîte. Sur l'ordre du *Kore-tigi* le silence se fait pour procéder à l'admission des postulants *Kore-de*.

Ceux-ci viennent se mettre en ligne face à l'arbre et au *kara*. Ils se prosternent le front dans la poussière tant que dure l'hymne sacrée spéciale au *Kore* et qui commence par les mots « *Dyante Kore de-u* ». Quand ils se relèvent, ils sont *dyante-ma-u*, c'est-à-dire « affiliés ».

Ceux qui sont ainsi admis demeurent quinze jours dans le bois sacré, sans pouvoir rentrer au village ; il y reçoivent les instructions des « vieux ». Ils sont ensuite répartis dans les divers groupes de *wara* : en principe, le fils aîné entre dans le groupe de son père, les autres fils choisissent le groupe qui leur plaît. En dehors de sa fonction lors des offices, chaque *wara* remplit un certain emploi : les hyènes (*suruku*) ont la garde et la police du bois sacré, ils interrogent les curieux pour savoir s'ils sont affiliés (*dyante ma*). Les *Kore-duga* veillent à la propreté du bois sacré, en dégagent les alentours pour éviter notamment que le bois ne soit atteint par les feux de brousse.

Après la cérémonie d'admission, ont lieu les offrandes et les sacrifices, puis le repas-communion, qu'accompagnent et suivent les danses et les chants. L'orgie alors se déchaîne pendant plusieurs jours, tant que durent les victuailles. Les groupes se réunissent pour les danses, qu'ouvrent les *ta-tugu-la-n-tigi* ; une torche enflammée à

2: Monteil FA8 Bambara

chaque main, ils se poursuivent, se roussissent le dos et la poitrine, font pleuvoir des étincelles, que les *Kore-duga* se hâtent de chasser avec des branches feuillues ; puis chacun, avec ce qui reste de ses deux torches, vient s'accroupir devant les tambours en faisant un geste obscène qui soulève les rires de l'assistance et les cris, mugissements ou ricanements des « fauves ». Ailleurs, des *nyoni-sa-ma* tournoient autour des buveurs en se déchirant avec des épines ; des flagellants se pourchassent en se cinglant avec des verges qui leur font des sillons d'où le sang coule ; ils se raidissent contre la douleur et continuent ce jeu cruel que les *Kore-duga*, ici encore, viennent atténuer en pensant les blessures.

Il ne paraît pas douteux, qu'au cours de ces orgies, les excès les plus honteux soient commis sans aucune retenue.

Le Nya

Il est en grand honneur dans tous les villages bambara des cantons de Say et de Karadougou ; dans le canton de Séladougou, il est moins répandu ; dans celui de Saro, les cinq sixièmes des villages lui sont fidèles ; dans le Nyansannari, il est exceptionnel ; en dehors de ces régions comprises dans le cercle de Diénné, le *Nya* ne compte que des confréries disséminées dans le Bendougou et le pays de Ségou.

Ce culte a pris naissance dans le Bendougou. Ainsi qu'il est dit précédemment, les villages de Moribala, Kourbadougou, Diali... sont des marchés où l'on trouve tous les *boli* avec la manière de s'en servir.

Le *boli* du *Nya* consiste en une pièce de bois de 25 à 30 centimètres de long sur 10 à 15 centimètres en hauteur et en largeur, entouré d'une matière absorbante — filé de coton, en général. Sur ce *boli*, l'on fait couler le sang des victimes et les liquides des libations, on y colle quelques poils ou plumes, des débris de viscères, d'œufs, de colas..., d'où un aspect répugnant. Il est vrai que souvent le *boli* est soustrait aux regards indiscrets, on le plonge dans un étui fait d'une vieille peau de bique. Seulement cet étui reçoit, lui aussi, les mêmes témoignages que le *boli* qu'il renferme et se trouve, par suite, tout aussi dégoûtant.

A ce *boli-den'-fa* sont, comme d'ordinaire, associé des *boli-de* : *kana*, *korti*, *siri-kun'*...

2: Monteil FA8 Bambara

Une case à toit conique sert de temple (*Nya-bon'*).

Un orchestre accompagne les cérémonies : l'on y distingue une manière de harpe, de facture indigène, spéciale au culte du *Nya* ; par ailleurs tambours, sonnailles, trompes ne font pas défaut.

Le *Nya* étant acquis par achat c'est, en principe, celui qui a le plus largement contribué à cet achat qui en est le grand-prêtre *Nya-tigi*. Cet office peut aussi s'acquérir par héritage ou par élection. Mais le rôle proprement religieux est celui du *wara-mina-den'*, qui est le médium par lequel le dieu révèle ses volontés ou ses désirs et qui est l'oracle (*wara-da*) du *Nya*. Un certain entraînement, par des méthodes appropriées, est nécessaire pour acquérir l'extra-lucidité à laquelle prétendent les *wara-mina-den'*, et c'est pourquoi ils se recrutent par cooption.

Sous l'inspiration du *Nya*, le *wara-mina-den'* tombe en transe. Sa parole, embarrassée et étrange, n'est plus compréhensible pour le vulgaire. Le *Nya-tigi* s'approche alors pour recevoir et interpréter l'oracle. L'inspiration du *wara-mina-den'* peut être spontanée, elle peut aussi être provoquée et recherchée par lui. Par exemple, lorsqu'une personne meurt, à la demande des intéressés ou de son propre mouvement, le *wara-mina-den'* interroge le *Nya*. A cet effet, il se retire dans le temple (= *Nya-bon'*), il concentre sa pensée sur le point à éclaircir et, après avoir médité, se retire (1). Parfois, alors, il s'endort et, au cours de son sommeil, le *Nya* lui révèle, par un songe, la vérité ; d'autrefois, le *wara-mina-den'* tombe en transe et l'esprit s'explique alors lui-même par sa bouche. D'une manière ou de l'autre, l'on apprend ainsi si le décès est attribuable au *Nya* et pour quel motif, ou bien encore si c'est l'œuvre des *nuba* et sous quelles formes, humaines ou autres, ils se cachent ; ou bien enfin si c'est quelqu'autre *nyana* qui a frappé le défunt.

De plus, tout *wara-mina-den'* sait lire la volonté du *Nya* et, plus généralement, découvrir les actes de l'invisible par le moyen des pratiques de divination dont il a été parlé.

Les sacrifices sont faits par le *muru-kala-tigi*, et un *dyeli* (héraut) sert de factotum, comme dans les autres confréries.

(1) Ces détails m'ont été donnés par un *wara-mina den'* de Soun-bambara.

2: Monteil FA8 Bambara

Les fidèles sont initiés et appelés à participer au culte dans la mesure qu'indique le clergé, ils s'appellent *Nya-ko-den'-u* : litt. ceux qui suivent le *Nya*. Pour être admis *Nya-ko-den'*, il faut offrir un poulet et 120 cauris ; le lendemain, en présence du *Nya-tigi* et du *wara-mina-den'*, le poulet est sacrifié sur le *boli* par le *muru-kala-tigi*, en présence de l'impétrant, pour qui le *Nya-tigi* demande au *Nya* sa protection contre les *suba*, les serpents, les *korti* et le mauvais œil. Puis le néophyte est conduit au bois sacré pour y être purifié rituellement avec une eau consacrée contenue dans un vase exclusivement affecté à cet usage (1).

Les deux grandes fêtes annuelles sont célébrées aux semailles et aux moissons. Des cérémonies analogues ont lieu pour les événements importants (épidémies, calamités publiques...). Pour ces cérémonies, où le *Nya* doit faire des révélations sur les événements qui les motivent et répondre même à diverses autres questions intéressant les fidèles, les *wara-mina-den'* se soumettent à une ascèse spéciale et s'ingurgitent, en temps opportun, une boisson (2) très capiteuse qui provoque, affirment-ils, l'extra-lucidité. Cette boisson serait obtenue par macération dans l'eau des racines quelconques que l'on trouve lors du creusement des fosses ; à cette macération, on ajoute du poivre, du sel et du piment. Ce breuvage, très surexcitant, est soumis à une consécration rituelle.

Excité par ce breuvage, par les danses, par les chants d'une assemblée elle-même très échauffée par les libations, le *wara-mina-den'* apparaît dans les grandes cérémonies comme un illuminé qui révèle d'abondance la volonté, les désirs... du dieu. La veille de ces grandes fêtes et plusieurs soirées avant, tout le clergé et ses auxiliaires se réunissent pour des sortes de répétitions des danses, des chants... ; c'est là que les jeunes se préparent pour tenir, ultérieurement, des rôles de premier plan. Le

(1) Tous les ans, à l'époque des moissons, le clergé se soumet à une purification rituelle par ablution avec l'eau consacrée. Lors de l'installation du *Nya*, cette purification a lieu à la récolte suivante la plus proche.

(2) J'ai connu la plupart de ces détails sur le *Nya* à l'occasion d'un procès criminel intenté contre le *wara-mina-den'* de Soun-bambara, près Dienné. Le fils du chef de ce village ayant bu précisément du liquide spécial était mort à la suite de cette ingestion effectuée malgré la défense qui lui en avait été faite par le *wara-mina-den'*. Celui-ci fut accusé de l'avoir empoisonné, il s'expliqua devant le tribunal indigène et fut acquitté.

2: Monteil FA8 Bambara

wara-mina-den' s'y occupe spécialement de former celui qui, le cas échéant, le remplacerait.

Rien de particulier à signaler en ce qui concerne le trésor de la confrérie, qui est alimenté et pillé comme dans les autres confréries. L'action politique du *Nya* et ses agissements envers les communautés ne méritent pas non plus de développement spécial.

CHAPITRE V

Les Clans

1. Généralités

L'on est accoutumé à employer le mot « empire » ou celui de « royauté » pour qualifier la forme de gouvernement de la plupart des états soudanais et, en particulier, de ceux dont les Bambara, qui nous occupent ici, furent les fondateurs dans les pays du Kaarta et du Ségou. Mais, derrière ces mots, chacun place une forme d'autorité mal définie, sans même toujours faire un rapprochement critique avec des institutions similaires de nos pays.

Et cette incertitude s'accompagne de bien d'autres assimilations hasardeuses qui achèvent de jeter le trouble dans les idées. N'est-il pas courant de parler de féodalité, de système féodal, pour évoquer une manière de hiérarchie entre divers chefs indigènes ? Or, au Soudan, il n'y a, entre l'homme et la terre, aucun lien comparable à celui qui, précisément, servait de base au régime féodal, il n'y en a même pas de possible dans ce sens puisque le Soudanais ne se reconnaît pas de droit de propriété sur le sol. Ce n'est donc jamais à cause de la terre que quelque lien politique existe entre chefs indigènes : dès lors, comment parler de système féodal ?

En fait, l'unité sociale c'est la communauté basée sur la famille, elle grandit en patriarchie et s'épanouit en tribu et en peuple. Ses membres sont solidaires les uns des autres par le lien du sang, qui trouve son affirmation dans le culte des ancêtres.

2: Monteil FA8 Bambara

Fières et jalouses de leur liberté, les communautés visent à demeurer indépendantes. La vie de relation marquée, en particulier, par l'occupation et l'exploitation d'un même territoire, les contraint à renoncer à cette indépendance et, en s'unissant dans un même culte, signe de leur solidarité spirituelle, elles forment le *dugu* (1).

Les *dugu* ont des domaines territoriaux délimités et aiment à vivre, eux aussi, sans subordination les uns vis-à-vis des autres. Il existe, entre certains d'entre eux, des relations quand ils sont nés les uns des autres par essaimages, ou lorsque, par suite du voisinage, des unions matrimoniales nombreuses les ont soudés.

Bien plus encore, les contingences inévitables déterminent les *dugu* à former entre eux des ligues, coalitions, ou, plus généralement, des associations dites *kafu'* (litt. union). Par la force des choses, un chef est élu par l'association ou s'impose à elle. Il en résulte parfois une organisation politique ou administrative. Le Ségala, dit aussi Sénébala, en est un exemple, « il a une histoire locale « depuis plusieurs siècles, des chefs héréditaires depuis « plusieurs dynasties, des liens sociaux et matrimoniaux, « des institutions coutumières depuis plusieurs généra- « tions : c'est une nation et une patrie. » (2).

Il arrive aussi que celui qui s'est révélé chef, mis en goût par l'exercice et les profits du pouvoir, s'efforce — avec l'appui de ses fidèles, parents ou autres — à garder le commandement à titre définitif. Cette association est ce que nous nommons ici le clan ; les Bambara la désignent par le mot *ton'*, applicable à n'importe quelle association.

En tant qu'organisme d'autorité, ce clan peut être défini un gouvernement oligarchique fondé dans le seul but d'asservir, par tous moyens, les individus qu'il peut atteindre, afin de les exploiter. Ceux qui sont inféodés à ce gouvernement sont appelés par les Bambara, tout comme par les autres indigènes, « les gens d'un tel », ou

(1) Ce mot n'est pas sans ambiguité. Il signifie, d'une part, « ce qui est bas » et donc « le sol » ; d'autre part, il a le sens de « lieu », « résidence », « chez » ; on l'entend avec la signification de « territoire », « pays », occupé par une collectivité humaine et, par une déviation facile à concevoir, il désigne également l'organisation qui régit cette collectivité par rapport à ce territoire.

(2) *In* Marty, *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*, T. IV, p. 105.

2; Monteil FA8 Bambara

« les gens de tel lieu », ce sont ici les *Massa-si-u* (1) (= les gens (du clan) de Massa) ; les *Segu-n-ka-u* (2) (= les gens (du clan) de Ségou).

Toujours hantés par notre propre organisation, dans nos écrits, le *dugu*, c'est le village ; le *kafu*, c'est le canton ou la province ; la *ton*', qui est un clan, c'est l'empire.

Entraînés par la commodité des expressions qui nous sont familières, dans l'exposition du sujet de cette étude, nous employons cette terminologie et il nous a paru indispensable de définir sommairement la valeur de ces termes dans le plan de la société indigène, afin d'éviter l'ambiguité dont le moins que l'on puisse dire, c'est qu'elle engendre des illusions déformantes.

Ce qui existait au Kaarta et dans le pays de Ségou avant les deux clans fameux dont nous avons rapporté l'histoire et dont nous allons décrire la genèse et le fonctionnement, c'étaient des *dugu* habituellement sans liaison entre eux, réunis tout au plus en quelques *kafu* éphémères. Ces *kafu* comptaient une majorité de Bambara mélangés de Soninké et de gens d'autres races. Les *dugu* soninké se faisaient remarquer par l'aisance, la richesse parfois, ce qui leur assurait une manière de prééminence sur les *dugu* bambara : cette prospérité reposait sur le travail d'une population servile que les Sonninké avaient acquise surtout par des pratiques commerciales.

D'ailleurs, cette hégémonie de fait ne correspondait, le plus souvent, à aucune organisation politique ou administrative, elle ne se révélait vraiment que par le mépris des Sonniké pour les Bambara peu fortunés, et par la sourde hostilité de ces mêmes Bambara contre les riches Marka (comme ils appellent les Soninké) ; d'où, de temps à autre, des querelles locales qui aboutissaient parfois à des conflits sanglants. Le début du clan des Massa-si atteste particulièrement bien cet état des choses, au rapport de la chronique ci-dessus donnée.

Ces régions, Ségou-Kaarta, vécurent de la sorte, sous l'autorité des clans Mandé et Songhaï, dans une demi-obscurité, car elles étaient situées hors de la zone soumise à l'administration directe de ces clans ; leurs habitants,

(1) D'un autre point de vue, *Massa-si-u* : descendants de Massa et donc la tribu de Massa.

(2) D'un autre point de vue, *Segu-n-ka-u* : les gens de la ville ou du pays de Ségou.

sous réserve d'acquitter les redevances imposées aux tributaires, vivaient à leur guise, suivant leurs coutumes propres, dans la mesure où elles ne portaient point ombrage au clan dominant.

2. Clan des « gens de Ségou »

Evolution de la FLA-N-TON' *de Ségou-koro*

Suivant la chronique relatée ci-devant, il faut placer l'origine du clan de Ségou dans l'évolution d'une *fla-n-ton'*.

Ceux qui ont subi ensemble le rite du *soli* se réunissent en une *fla-n-bolo* (= bande de pairs); les *fla-n-bolo* de trois *soli* consécutifs forment une *fla-n-ton'* (= réunion de pairs): les « sociétaires » s'intitulent *ton'-den'*, par rapport à l'association, et *fla-ni* (= pair) entre eux.

Dans chaque *fla-n-ton'* on trouve un *ton'-tigi* (= chef de la réunion) élu par les *ton'-den'* et qui peut être aussi bien un *wolo-so* (= captif né dans la maison), qu'un fils de notable; un *dyala-tige* (= partageur), également élu par les *ton'-den'* : son office consiste, en particulier, à faire les parts dans les repas de corps et à assurer, en tout temps, le respect des statuts ; un *ton'-dyeli*, sorte d'appariteur nommé par le *ton'-tigi*, qui l'emploie à préparer les réunions, à convoquer les *ton'-den'*, à proclamer ses ordres...; c'est d'ordinaire un enfant de caste qui tient cet emploi. Il y a des gens de toutes races et de toutes conditions dans la *fla-n-ton'* et, en ce qui concerne l'association, il est de principe que la plus parfaite égalité règne entre eux, c'est même par là que se confirme la qualité de *fla-ni-u* (pairs) qu'ils se donnent entre eux.

En principe, la *fla-n-ton'* (1) a pour but d'établir entre les *ton'-den'* une mutualité. En pratique, les *ton'-den'* célibataires combinent leurs efforts en vue de réunir le plus de victuailles possible, à seul fin de s'offrir, de temps à autre, de bons et joyeux repas ; dans ce but, tous les moyens leur sont bons. Chacun apporte à la communauté ce qu'il peut se procurer et, d'ailleurs, la société impose à ses membres des contributions qui alimentent le trésor

(1) Il existe, nous l'avons dit, des *fla-n-ton'* pour les femmes comme pour les hommes, mais il n'en est pas question ici parce que leur rôle est fort effacé au point de vue qui nous occupe.

2: Monteil FA8 Bambara

commun. Ce sont d'abord des droits d'entrée et des cotisations en nature, en grains surtout ; puis des amendes pour infraction au règlement, et celui-ci comporte des pénalités qui ont précisément pour but d'accroître ce fond commun : ainsi, à certaines réunions, les actes les plus habituels ne peuvent être accomplis sans ordre ou autorisation préalable du *ton'-tigi* ou du *dyala-tige* ; le *ton'-den'* qui s'accroupit, se lève, parle, éternue, rit... avant d'y être invité ou autorisé, est frappé d'amende. Enfin, la société procède à des battues et le gibier qu'elle recueille ainsi est partagé entre tous les sociétaires sur la base d'une stricte égalité.

Les *ton'-den'* se réunissent normalement deux fois par semaine, le lundi et le jeudi, ce sont précisément les jours libres dont tous les gens faibles (*jantan'-u*), c'est-à-dire en puissance, on l'entière disposition.

Le *ton'-tigi* ne peut pas prendre de décision importante sans l'avis préalable et conforme des *ton'-den'* ; il n'est pas pour cela réduit à un rôle sans importance. Son initiative détermine l'orientation des actes dont il assure ensuite lui-même l'exécution ; si donc, c'est un homme avisé, il dispose en réalité et presque à son gré d'une organisation susceptible d'agir puissamment sur le milieu indigène, amorphe par nature. Car une *fla-n-ton'* ne demeure pas isolée, elle est liée à celle qui la précède et à celle qui la suit immédiatement, par une sorte de solidarité, si bien qu'en définitive la société indigène est, de ce point de vue, constituée par une série interrompue de *fla-n-ton'* étroitement soudées les unes aux autres, puisque ce même enchaînement existe pour les femmes et que toute *fla-n-ton'* d'hommes est en rapport de confraternité avec la *fla-n-ton'* correspondante des femmes.

S'il surgit un différend entre les membres d'une même *fla-n-ton'*, les « vieux » de la *fla-n-ton'* précédente, c'est-à-dire immédiatement plus ancienne, interviennent comme conciliateurs pour apaiser le conflit. Pour les différends entre *fla-n-ton'*, un arbitre est choisi par ces *fla-n-ton'* ; voire même, dans toute région, il existe un arbitre désigné d'avance.

Parmi toutes ces *fla-n-ton'*, se distingue celle qui réunit le plus grand nombre de ces jeunes célibataires plus particulièrement qualifiés « les jeunes maîtres » (*kamalen'-u*). Très portés à l'oisiveté, les *kamalen'-u* sont des turbulents, des frondeurs qui recherchent toutes les

2: Monteil FA8 Bambara

jouissances matérielles et s'entraînent à faire opposition aux *fa*, aux *bina*, à ceux qui, maîtres dans les communautés, leur font subir tout le poids d'une autorité despotique et souvent tatillonne.

Cet exposé permet de comprendre que ce n'est pas une sinécure que la fonction de *ton'-tigi* : pour tenir ce rôle avec honneur, il faut savoir user d'une autorité souple et avertie, car les *ton'-den'* sont susceptibles et indisciplinés, prompts à se réclamer de cette égalité qui est à la base de leur association au point de tourner à la manie égalitaire ou égalitarisme. Aussi n'est-il pas sans intérêt de remarquer que les statuts, à première vue baroques, qui infligent des pénalités pour accomplissement des actes les plus ordinaires, ont, en fait, une portée profonde : ils corrigent en riant, car ils constituent une contrainte génératrice de discipline ; rompant avec la vie courante, ils inclinent, par l'accoutumance, à des habitudes dont l'ensemble forme ce que nous appelons l'esprit de corps. En tout cas, l'évolution que nous allons décrire montre, avec évidence, que pour pouvoir se maintenir et durer, le *ton'-tigi* doit s'imposer par des qualités de commandement qu'il dissimule en laissant croire aux uns — les plus susceptibles — qu'il subordonne ses actes à leurs désirs ; en se révélant aux autres — les pusillanimes — comme un chef impérieux et plein d'audace ; en rendant à tous des services et sachant faire tourner les projets et aventures, mêmes les plus risqués, au profit de la communauté.

En butte à l'hostilité des vieux, qui ont bien souvent à pâtir des faits et gestes des *ton'-den'*, sans cesse jalousé par certains de ces mêmes *ton'-den'*, envieux de ses succès, il acquiert à ses dépens une expérience qui en fait un politique madré, roublard et sans scrupule.

Ainsi, allons-nous voir Mamari, dit Biton, Kouloubali se dégager de l'égalitarisme tyrannique de la *fla-n-ton'* et s'élever d'échelon en échelon jusqu'au despotisme absolu.

Fils d'un pauvre cultivateur bambara, Mamari Kouloubali fut choisi par ses « pairs » comme *ton'-tigi* parce qu'il était fort, courageux et « veinard » (1).

Sa *fla-n-ton'* comptait deux éléments antagonistes :

(1) La légende raconte qu'on le tenait pour très versé dans les sciences occultes et le commerce des génies. Mais la légende attribue toujours des qualités suréminentes à ses héros.

2: Monteil FA8 Bambara

des Bambara pauvres et des Soninké aisés et même riches ; d'où des conflits, les Soninké impatients de subir l'autorité d'un *ton'-tigi* bambara ; les Bambara éprouvant quelque satisfaction à humilier la morgue des Soninké.

Le plus notoire de ces derniers, Kassoum Boaré, fils du chef du *dugu* soninké de Dous (1), vise par tous moyens à forcer Mamari à résigner ses fonctions de *ton'-tigi* pour s'y substituer à lui. Cette lutte d'intrigues incessantes prend une acuité particulière par l'exagération du taux des amendes. Certes, normalement, les amendes aux *ton'-den'* sont une des sources de revenu des *fla-n-ton'*, mais elles consistent exclusivement en victuailles et plus particulièrement en mil, qui est employé à fabriquer cette sorte de bière indigène que l'on nomme *dlo* en bambara. Or, la chronique atteste que, sous l'influence des menées des Soninké, des amendes considérables furent infligées ; le *ton'-tigi* Mamari, lui-même, fut frappé d'une amende de 80 (2) bœufs. Kassoum triomphait, car cette pénalité, qui dépassait de beaucoup les moyens dont il disposait, mettait Mamari dans une situation critique.

Pour se tirer de ce mauvais pas, Mamari s'adressa à sa sœur Sana-ba, épouse d'un chef important, Wara Dyara, dont la résidence était à Dina, sur le Niger, en amont de Ségou. Sana-ba offrit à Mamari ses bijoux en or, pour se libérer. Mais, à l'instigation des Soninké, les bijoux furent refusés pour amener Mamari à se déclarer insolvable et provoquer, par contre-coup, la séparation des *ton'-den'*.

Et la chronique nous fait assister par le menu à cette querelle intestine qui devait, effectivement, avoir de graves conséquences. La solution en fut donnée, en fin de compte, par les « vieux », qui avaient discerné l'origine et les motifs du conflit : ils conseillèrent la séparation des deux éléments antagonistes. Cet avis fut suivi, il se forma deux *fla-n-ton'* : l'une des Bambara avec, pour *ton'-tigi*, Mamari ; l'autre des Soninké avec, pour *ton'-tigi*, Kassoum.

La *fla-n-ton* de Mamari reprend, alors, sa vie normale. Les *ton'-den'* se réunissent le lundi et le jeudi de chaque

(1) Plus connu sous le nom de Markadougouba (litt., le grand village des Marka).

(2) Les chiffres n'ont, bien entendu, qu'une valeur relative et varient avec les traditionnistes.

2: Monteil FA8 Bambara

semaine. Ils préparent eux-mêmes leurs repas avec le produit de leur chasse ; le *dlo* et l'hydromel sont dus aux soins de la mère de Mamari et, pour la défrayer, chaque *ton'-den'* verse une cotisation qui, à cause de sa destination, est appelée *di-songo* = (le prix du miel).

Ces agapes et les pillages qu'elles nécessitent mécontentent fort les « vieux », et *fa* Siné, père de Mamari, agissant à leur instigation, somme Mamari, par devant un forgeron, de renoncer à cette existence répréhensible. Le jeune homme met à profit cette menace pour se faire aider par ses compagnons dans la construction d'une demeure indépendante. Cette maison fut élevée à Ségoukoro, à l'endroit même où la *flan-ton'* se réunissait d'ordinaire et où, plus tard, se dressa la partie de la résidence de Mamari — devenu *jama* de Ségou — connue sous l'appellation de *Biton' blon da'* (= entrée de la maison de Biton) (1).

Dès lors, la *fla-n-ton'* a une réputation qui lui attire tous ceux qui sont impatients d'échapper au cadre trop strict de la société indigène. Ce sont, d'abord, de pauvres hères et des esclaves ; attirés par la bonne chère et la certitude de se soustraire à l'autorité de leurs maîtres, ils s'abandonnent entièrement à la *fla-n-ton'* dont ils deviennent les esclaves : ce furent les premiers *ton'-dyon'* (esclaves de la *ton'*) (2). Comme pour tout ce qui appartient à la *ton'*, Mamari a autorité sur eux ; il en choisit un pour convoquer, à son de trompe, les *ton'-den'* aux réunions, et on le surnomma *ton'-masa* (= maître de la *ton'*), parce que son appe' était impératif à ce point que quiconque y manquait était à l'amende de vingt cruches de bière (*dlo*). Le *ton'-masa* était, en outre, une manière de chef de ses congénères : il leur transmettait les ordres de Mamari, en dirigeait et surveillait l'exécution.

Les *ton'-dyon'* n'étaient pas seuls à travailler pour la *ton'*. De même qu'à la demande de Mamari, les *ton'-den'* avaient édifié une habitation, de même, encore, ils acceptèrent de cultiver un champ de mil.

Bref, organisée et disciplinée, la *fla-n-ton'* de Mamari prospérait. Cette prospérité excitait l'envie et la haine de

(1) L'on m'a montré, en 1903, le suprême vestige de cette construction: c'était un pilier carré en briques séchées au soleil et qui était en voie de disparition.

(2) Le mot *ton'* est désormais employé par abréviation de *fla-n-ton'*.

la *fla-n-ton*' de ceux de Doua qui cherchèrent, sournoisement, à lui faire échec. Kassoum tenta, d'abord, d'arriver à une réconciliation pour ramener la fusion des deux *ton*' : il se heurta à l'opposition de Mamari, qui ne voulait pas, de nouveau, de ces dangereux confrères.

Kassoum changea de tactique, il provoqua entre les deux *ton*' des invitations alternées qui faillirent déterminer de sérieux conflits ; toutefois, Mamari domina la situation.

La récolte des champs de la *ton*' fut abondante et Mamari en remit la moitié à son père en lui conseillant de s'en servir pour faire de généreux cadeaux à la *fla-n-ton*', afin d'accroître son influence à lui, Mamari, sur ses compagnons. Le vieux fut grandement sensible à ce traitement de la part de son fils et mourut peu de temps après. Le chroniqueur remarque que, là encore, Mamari avait su échapper, très heureusement, à une grave menace : car, pour le punir de s'être soustrait à son autorité et de vivre en marge de la société, son père avait été sur le point de le maudire.

Les *ton*'-*den*' rendirent les honneurs funèbres à *fa* Siné : se conformant à la coutume, sept jours durant ils vinrent festoyer à la porte du défunt. Après quoi, Mamari obtint qu'ils construisissent un mur pour réunir en un même enclos les cases de ses père et mère ; il fut entendu que la partie de cet enclos qu'avait occupé *fa* Siné serait réservée désormais aux gens de Doukounna de passage à Ségou.

Survint alors un incident capital :

A la suite d'une dispute avec Mamari, Kassoum se met lui-même à l'amende de cent cruches de bière (*dlo*) et jure qu'il entend contraindre Mamari et ses compagnons à venir les boire ; toutes ses prières, objurgations et menaces étant restées vaines, au début de l'hivernage Kassoum vient avec ses partisans se poster à proximité de Ségoukoro, à Ségou Si-do, et, par toutes sortes de moyens, ils s'évertuent à empêcher les travaux agricoles des gens de Mamari : procédé ordinaire des indigènes pour amener leurs adversaires à récipiscence.

Une année s'écoule sans amener de détente. Mamari va à Dina pour solliciter, par l'intermédiaire de sa sœur, le concours de son beau-frère, Wara Dyara. Au bout de trois mois, découragé de ne pas réussir, il rentre à Ségou. Il y est accablé par les plaintes de ses compagnons et, sur

les instances de ceux-ci, il demande aux gens de Doukounna et de Banankoroni d'amener une réconciliation avec Kassoum.

Kassoum refuse d'entrer en pourparler et les querelles augmentent. Un jour, les gens de Mamari enlèvent les bois qui servaient de palanquement aux gens de Kassoum et les transportent à Ségou-koro. Le lendemain, les gens de Kassoum reprennent leurs bois en plein jour et brûlent les habitations de la *ton*' de Mamari. D'où une bagarre dans laquelle un compagnon de Kassoum est tué.

Pour tirer vengeance de ce meurtre, le père de Kassoum réclame qu'on lui livre Mamari et dix notables de Doukounna et Banankoroni : d'où d'interminables palabres.

Suivant l'expression indigène, « les paroles duraient depuis huit mois » lorsque, à la suite de la mort de Wara Dyara, le fils aîné de ce défunt vint, avec un imposant cortège, reconduire Sana-ba à sa famille et obtenir qu'elle lui fût laissée comme épouse. Or, par la mort de *fa* Siné, son père, Mamari se trouvait être le *fa* dont dépendait Sana-ba ; il sut tirer parti de cette circonstance.

Il réussit, en effet, à faire entrer dans la *ton*' (1) et le nouveau chef de Dina et les chefs bambara de la rive gauche du Niger venus à Ségou pour saluer la veuve du redouté chef de Dina. Ces nouveaux *ton*'-*den*' mirent à sa disposition leurs hommes d'armes et c'est en s'appuyant sur cette force que Mamari réalisa deux entreprises qui marquent, à vrai dire, le point de départ du clan.

Tout d'abord, il repoussa les attaques des Soninké et, prenant l'offensive, il les chassa de Doua. Il les fit poursuivre par ses troupes jusque dans Kirango, où les fugitifs se réfugièrent et dont les partisans de Mamari firent le siège. L'hégémonie soninké était dès lors abattue.

Mamari mesura toute la portée de ce succès qui ouvrait le champ libre à son ambition. Pour consolider définitivement sont autorité, il comprit qu'il fallait profiter, sans retard, de cette circonstance d'autant plus favorable qu'il disposait de puissants alliés. C'est dans ces conditions qu'il résolut de se faire reconnaître pour *fa* de ses *ton*'-*den*'. Comme l'opération lui parut aléatoire, il se prépara pour toute éventualité.

Les « jeunes », habilement retenus devant Kirango, il

(1) C'est-à-dire à s'assurer l'alliance effective.

2: Monteil FA8 Bambara

convoqua dans sa demeure les « vieux », qui étaient les *fa* de ces jeunes. Ils vinrent. Il prétendit les entretenir deux par deux ; ils refusèrent de se séparer, flairant quelque piège. Il leur demanda de s'installer définitivement auprès de lui en une manière de sénat, ce qui était une façon déguisée de les garder à sa discrétion. Ils refusèrent encore, alarmés par cette insistance, et prétextant la nécessité de retourner chez eux pour surveiller les travaux agricoles. Mamari sentit très nettement que la décision de ces hommes était irréductible et ferait toujours obstacle à ses projets. Il l'avait prévu et, pour supprimer cet obstacle, il avait fait creuser des puits où il fit précipiter les « vieux » que, sur son ordre, ses partisans, apostés à cet effet, avaient mis à mort.

Alors Mamari franchit une nouvelle étape. Il rappelle les assiégeants de Kirango et, quand ils furent en sa présence, il ordonna à ses fidèles de les coiffer à la manière des *ton'-dyon'*. A leurs protestations, il répondit en leur révélant, ce qu'ils ignoraient, que pour avoir voulu résister à sa volonté, leurs « vieux » avaient été massacrés. Mâtés par la force, les jeunes furent transformés de *ton'-den'* en *ton'-dyon'*.

A ce moment, Mamari ne put retenir, dit-on, l'expression publique de son triomphe et ses paroles marquent, avec emphase et quelqu'humour, l'évolution accomplie : « Nous ne mangerons plus ensemble les pistaches de la « *ton'*, nous ne boirons plus ensemble la bière de la *ton'*, je « suis le fils d'Allah... »

Cette situation consolidée, il réalisa avec non moins d'audace et de bonheur un nouveau coup. Il demande à ses alliés — qui l'avaient si heureusement aidé à sortir d'affaire — de lui laisser leurs hommes d'armes. Ils s'y refusèrent. Astucieusement, il travailla ces guerriers, il leur fit d'alléchantes promesses, si bien enfin que ces hommes, à peine rentrés chez eux, revinrent se donner à la *ton'* et grossir le nombre des *ton'-dyon'*.

Désormais, la *fla-n-ton'* n'est plus : transformée, développée, elle a fait place à la *furu-ba* (1) (= grande union, grande association) dont le chef, Mamari, s'intitule *fama* (= seigneur) et dont toute la puissance repose sur les

(1) Au sens large, le mot *furu* signifie union, alliance ; au sens étroit, mariage, union conjugale.

furu-ba-dyon' (= esclaves de la *furu-ba*) dont les *ton'-dyon'* constituent comme une aristocratie.

Des trois éléments : *ton'-tigi, ton'-den'* et *ton'-dyon'* de la *fla-n-ton'*, deux subsistent seuls, les *ton'-den'* ayant été éliminés par Mamari. Cette élimination n'a cependant pas changé le caractère des *ton'-dyon'* : ce sont des esclaves non de Mamari, mais de l'association qu'ils forment avec lui. En principe, Mamari n'a sur eux qu'un droit de direction, de surveillance, d'organisation ; en fait, il s'efforce à les confisquer pour son seul profit : à la mort du *ton'-masa*, il les décapite, en quelque sorte, en ne prenant pas parmi eux le nouveau titulaire de cette charge ; puis, il transforme la *ton'* en confrérie en affiliant les *ton'-dyon'* à des cultes lui appartenant et dont il est le grand maître et, par ce lien religieux, il vise surtout à enchaîner leur loyalisme ; enfin, il les rattache à sa communauté en plaçant les chefs *ton'-dyon'* sous la tutelle des divers membres de cette communauté.

C'est à la mort de Mamari qu'apparaissent toutes les conséquences de cet absolutisme qui a tenté de briser tous les principes, qui, au fond, régissent la société indigène. A ce moment, le *ton'-masa* joue un double rôle : il intervient, d'abord, comme gardien de la succession de Mamari, parce qu'il était son esclave personnel ; puis, il agit comme représentant des *ton'-dyon'* pour reconnaître l'autorité sur eux du fils et successeur personnel de Mamari. Ainsi le *fa* de la communauté de Mamari devient le *fama* du clan.

La mort tragique de Dé-koro marque la fin de cette combinaison parce que la famille naturelle qui fournissait les *fama* est éteinte ou, du moins, réputée telle par les *ton'-dyon'*.

En réalité, débarrassés du maître qui s'imposait à eux, les *ton'-dyon'* montrent que, pour eux, l'égalitarisme de la *ton'* n'a subi qu'une éclipse. En se disant « fils de Mamari », ils font rentrer dans la *ton'* les biens que Mamari et ses enfants en avaient distraits par usurpation. L'hostilité implacable qui paralyse toute tentative du *ton'-masa* pour ériger à son profit une nouvelle tyrannie, prouve que tout tend à revenir au point de départ, c'est-à-dire à l'état de *fla-n-ton'*.

Il n'en peut rien être, cependant, le déséquilibre dû à

la disparition des *ton'-den'* est irréparable, car la condition de l'individu ne s'efface pas et les anciens *ton'-den'*, devenus *ton'-dyon'*, c'est-à-dire tombés à un état inférieur, ne peuvent plus se relever. Mais ce qui ne survit pas, c'est cette espèce d'empire que Mamari pensait avoir définitivement établi en dehors et au-dessus de la *ton'*, pour lui d'abord, pour ses successeurs naturels ensuite.

Dans la *furu-ba*, le *fama* n'est plus, dorénavant, que *primus inter pares*, comme le *ton'-tigi* dans la *fla-n-ton'*, compte tenu, comme il vient d'être dit, de l'évolution que marque la *furu-ba* sur la *fla-n-ton'*.

Ngolo Dyara réussit seulement à rendre la charge du *fama*, ainsi comprise, héréditaire dans sa descendance, tout comme l'étaient déjà nombre de charges de *dyon'-kuntigi*.

Cette sonsolidation progressive d'un nombre de plus en plus grand de ces hauts emplois, l'indépendance de fait reconquise par la plupart des membres du clan, aboutissent à la formation d'une société dont les membres s'honorent de leur origine *ton'-dyon'*, se considèrent comme des gens libres, voire même des gens libres de qualité. Par là, apparaît le rôle peut-être essentiel de l'esclavage dans ces régions : ce fut une filière de rénovation sociale et de fusion ethnique.

Il convient de compléter cet aperçu d'ensemble par l'analyse des divers éléments du clan et l'exposé de leur fonctionnement.

Furu-ba dyon' et *ton'-dyon'*.

L'organisation et le fonctionnement de la *furu-ba*, œuvre de Mamari, subirent, avec le temps, des modifications.

L'élément essentiel du clan, parce qu'en définitive tout dépend de lui, c'est le *ton'-dyon'*. L'origine du *ton'-dyon'* nous est connue par ce qui précède. Le nombre des esclaves s'accrut, dans la *furu-ba*, des nombreux captifs ramassés au cours des razzias, pillages, guerre..., mais le *ton'-dyon'* forme, au milieu de ces *furu-ba-dyon'*, une aristocratie par l'ancienneté et, aussi, parce que la qualité

d'homme libre survit en quelque manière chez ceux des *ton'-dyon'* qui étaient, primitivement, des *ton'-den'*.

Sans doute, l'une des causes de l'agitation qui, toujours, secoue le *furu-ba*, c'est cette aspiration profonde de tous vers la liberté : mais ils ne savent pas la réaliser, d'abord parce qu'ils sont dominés par un vieil atavisme de servitude qui pèse sur tout les Soudanais ; aussi parce que cette liberté que chacun veut pour soi, il entend l'employer à asservir ses frères. Ce sont ces sentiments troubles qui marquent d'un caractère équivoque toutes les manifestations dont la chronique nous fait le récit.

Le *ton'-dyon'* de la *furu-ba* est une sorte d'homme de caste : il ne peut cesser d'être *ton'-dyon'*, et ses enfants naissent et demeurent *ton'-dyon'* comme lui-même. Il est soumis à l'autorité despotique du *fama*. Pour l'homme libre, c'est certainement une déchéance que de devenir *ton'-dyon'*, alors que pour l'esclave, au contraire, c'est une amélioration de statut. Il y a de tout parmi les *ton'-dyon'*, on le constate dès l'origine et il en fut de même ultérieurement : si les esclaves provenant des expéditions à main armée formèrent un contingent très nombreux au recrutement des *ton'-dyon'*, il n'est pas douteux que beaucoup d'hommes libres, mais pauvres, furent heureux de s'incorporer aux *ton'-dyon'*, pour se protéger contre les vexations de ces gens peu recommandables, et aussi pour avoir le droit d'user des mêmes procédés qu'eux.

On trouve donc, parmi les *ton'-dyon'*, des gens provenant de toutes races et de toutes conditions, si bien que tous les *dyamu* sont confondus sous cette étiquette commune.

Dans la *furu-ba*, les *ton'-dyon'* constituaient une catégorie à part et gardaient toujours les prérogatives qui s'attachent, dans la société indigène, à l'ancienneté. Les *ton'-dyon'* étaient les « anciens ». Quant aux prisonniers réduits en servitude, ils formèrent les *furu-ba dyon'* proprement dits, groupés en séries, dont chacune rattachait son origine au *fama* qui l'avait constituée. Ils y suivaient la filière habituelle : à moins de circonstances favorables qui leur permettaient d'échapper aux misères des premiers temps de la captivité, ils débutaient par appartenir au troupeau des esclaves propres à tout, considérés le plus souvent comme une simple monnaie d'échange et, pour cela, appelés *san'-dyon'-u* (esclaves d'échange). Adoptés par une communauté : la femme y acquérait la

2: Monteil FA8 Bambara

qualité du *wolo-so* lorsqu'elle avait donné naissance à un enfant, et l'homme pouvait accéder à une situation analogue par la confiance qu'il inspirait à ses maîtres.

Le *wolo-so* devenait *dyongoron* lorsqu'il s'était libéré du travail personnel en mettant ses enfants à ses lieu et place et payant une redevance annuelle.

A partir de la condition de *wolo-so*, l'esclave devenait à vrai dire un individu de caste : en principe, il ne pouvait plus être vendu, il avait le droit de posséder et de laisser ses biens à ses enfants ; souvent, il était plus heureux que l'homme libre et pauvre.

La condition de cet esclave de caste s'imposait à ses descendants *in infinitimum*, même pour ceux qui s'élevaient aux plus hautes dignités. Ainsi, les Dyara de la famille de Ngolo Dyara gardent le stigmate de la condition servile de leur ancêtre (1). En pratique, l'arbitraire du maître tout-puissant modifiait, à son gré, la condition des gens sous sa dépendance, car nous l'avons dit, le *fa* faisait la loi ; mais cet arbitraire n'était pas sans recours, on le voit dans la chronique à propos de ce même Ngolo dans ses rapports avec Mamari ; en recourant aux bons offices de personnages influents sur le *fa*, l'on déterminait parfois celui-ci à revenir sur son opinion.

Les *furu-ba dyon'* (*ton'-dyon'* ou *furu-ba dyon'* proprement dits) étaient placés sous les ordres de « chefs d'esclaves » (*dyon'-kuntigi-u*). Il y aurait eu 120 de ces chefferies sous Ma-n-son, d'après les paroles prêtées à Tonmassa dans la chronique ; d'après cette même source, ce nombre s'éleva jusqu'à 140, que Ma-n-son réduisit à 60 charges héréditaires, comprenant un nombre variable de *furu-ba dyon'*, réparties dans les diverses régions soumises au clan, le tout suivant la décision du *fama*. La chronique nous montre, en effet, comment pour les motifs les plus divers, le *fama* constituait ou dispersait ces chefferies. Avait-il un ennemi à surveiller, une attaque à préparer, une contrée à exploiter, un service à organiser, il prélevait des hommes où bon lui semblait, décrétait un transfert de population..., désignait un chef pour en prendre le commandement et exécuter ses ordres où, quand et comme il lui plaisait.

Il y avait, parmi les *dyon'-kuntigi*, une hiérarchie

(1) Voir Raffenel, p. 871, T. I.

basée, en principe, sur l'ancienneté et aussi sur l'importance de la charge, ce qui faisait, de certains d'entre eux, des grands chefs. L'un apparaissait, sous le titre de *ton'-masa*, comme le chef suprême des *ton'-dyon'* en particulier et de tous les *furu-ba dyon'* en général. Dans la *fla-n-ton'*, le *ton'-masa* avait pour fonction de convoquer les *ton'-den'*, de surveiller les *ton'-dyon'* et de leur faire exécuter les travaux prescrits par le *ton'-tigi*. Ce sont encore les fonctions du *ton'-masa* dans la *furu-ba* : il assure l'exécution, par les *furu-ba dyon'*, des ordres du *fama* en se servant de l'intermédiaire des *dyon'-kuntigi*. Comme il représente, en somme, tous les *furu-ba dyon'*, sa charge se dresse peu à peu en antagoniste en face de celle du *fama*, car, en définitive, que peut le *fama* s'il a contre lui le *ton'-masa* soutenu par les *furu-ba dyon'* ? C'est pourquoi Mamari pensa s'assurer le dévouement du titulaire de cette haute fonction en le prenant, non parmi les *furu-ba dyon'*, mais dans ses esclaves personnels. Il acheta un esclave dont il fit un *ton'-masa*.

Les *furu-ba dyon'* furent employés, tout d'abord, mais non pas exclusivement comme on serait porté à le croire, pour des expéditions à main armée et de plus ou moins grande envergure, dans lesquelles chacun trouvait son profit : Mamari, d'abord, par un surcroît de prestige et une extension de domination ; les *furu-ba dyon'* et aussi Mamari, par un accroissement de fortune. Les fils de Mamari, évidemment désireux de tenir pour définitive la situation acquise et ne pas courir toujours les risques du brigandage, pensèrent à tourner l'activité des *furu-ba dyon'* vers l'agriculture. Cette orientation nouvelle provoqua une crise parce qu'elle ne fut pas du goût d'une fraction, qui entraîna un nombre important de *furu-ba dyon'* : d'où les querelles intestines dont le meurtre de Dékoro fut un épisode.

C'est au cours de ces querelles que bien des *ton'-dyon'* et des *dyon'-kuntigi* pensèrent se faire oublier pour vivre indépendants en faisant fructifier pour eux seuls les biens de la *furu-ba* confiés à leurs soins. Certes, les *fama* successifs tentèrent, par des exemples terribles, de ramener ces dissidents à l'obéissance ; ils n'y réussirent que momentanément par la force et, avec le déclin de leur puissance, ces usurpations se multiplièrent ; certaines furent consacrées définitivement par l'hérédité accordée à 60 charges.

Le fama.

Le second élément du clan était le pouvoir de direction, d'organisation et de surveillance, dont le titulaire était qualifié *fama* (1) (seigneur).

Mamari eut un double rôle ; *fa* de sa communauté patriarcale, il fut en même temps *fama* du clan. Ses successeurs agirent pareillement. Or, pour tenir loyalement la charge de *fama*, la coutume exige que le titulaire de cette magistrature remette, à son successeur éventuel en tant que *fa*, le commandement et les biens de sa communauté patriarcale, ne conservant ainsi qu'une *fa-ya* honorifique en quelque sorte, de manière à éviter une confusion dont il est facile de comprendre l'origine et les conséquences.

En effet, tous les biens de la *furu-ba* dont le *fama* retenait pour lui l'emploi et l'exploitation, ne cessaient pas d'appartenir au clan et, par suite, ne devaient, en principe, profiter qu'au clan. Or, lorsque le *fama* demeurait *fa* effectif, ces biens de la *furu-ba* venaient se confondre avec ceux de la communauté patriarcale. Par ce moyen, s'érigeait une fortune communautaire considérable. Cette richesse mal acquise suscitait les désirs et les critiques des *furu-ba dyon'*, si bien que les uns s'essayaient, non sans succès, à s'enrichir non moins malhonnêtement, et que tous pensaient à exercer des reprises sur la succession du *fama*, à raison des biens claniques qu'elle recelait.

Car, au fond, la seule raison d'être du clan — et c'est son trait essentiel commun avec la *fla-n-ton'* — c'est l'acquisition des richesses de toute nature, chaque membre du clan visant à s'approprier le plus possible de ces richesses ; par contre, chacun en défendait l'accès à ses frères en prétextant le respect de l'égalité qui, en droit, formait la base des rapports entre les membres du clan. Cette hypocrisie domine toute la vie du clan. Elle inspire tous les actes du *fama* dans l'œuvre qui lui incombe ; elle anime aussi chaque *furu-ba dyon'*, de sorte qu'il n'en est point qui n'ambitionne de jouer au *fama*.

(1) Etymologiquement *fama* : *fa-ma* : le puissant, de *fa* : puissance, autorité.

2: Monteil FA8 Bambara

Le *fama* tire ses pouvoirs de l'élection, dont la forme a peu variée après Mamari.

Mamari avait été élu par les *ton'-den'* ; au moyen des usurpations successives dont nous avons marqué le processus, il avait réalisé une manière de despotisme dont, malgré toute sa volonté, il ne put assurer l'entier bénéfice à ses descendants.

Pour ceux-ci, l'élection résultait de leur installation dans la charge par le *ton'-masa*, qui témoignait en outre publiquement de l'acceptation des *furu-ba dyon'* par ce geste symbolique consistant à se présenter au nouveau *fama* le cou entouré d'un pagne, dont il remettait les extrémités entre ses mains. Sous la garde de la divinité, dite *ba Kongo-ba*, achetée par Mamari dans le Bendougou, un serment liait indissolublement l'un à l'autre les deux éléments du clan.

L'élection de Tonmassa Dembélé comme *fama* est le résultat des discussions qui ont suivi le coup d'Etat dont il fut l'exécuteur, et il est à croire que cette élection fut, elle aussi, suivie d'un serment de loyalisme prêté par les *dyon'-kuntigi*, sous l'une des espèces dont nous allons parler.

Pour les successeurs de Tonmassa Dembélé, le choix fut préparé par les conciliabules où l'on proclamait la vacance de la charge en offrant à qui voudrait les prendre l'arc et le carquois de Mamari, puis l'on procédait à l'élection, suivie d'un repas rituel.

Pour ce repas, un bœuf et un esclave étaient tués rituellement dans la case servant de temple à *ba Kongo-ba* (1), à qui les victimes étaient offertes. Après quoi, l'on découpait ces cadavres en morceaux, que l'on faisait cuire ensemble et en les remuant fréquemment, pour bien les mélanger. Partie de ce mets macabre était servie, dans cette case et en une seule calebasse, aux *dyon'-kuntigi* électeurs. Pour le manger, ils s'accroupissaient à terre, autour de la calebasse, en lui tournant le dos, et, dans cette position, sans tourner la tête pour choisir,

(1) Cette dénomination m'a été traduite littéralement : la mère Grande-brousse, le mot mère ayant ici une signification équivalente à celle de déesse. L'on peut voir une allusion à la cérémonie rapportée ici dans le journal d'Isaac (2e voyage de Mungo Park) qui porte *Kogno-ba*, variante de *Kongo-ba*.

2: Monteil FA8 Bambara

ils puisaient au plat, au hasard, un morceau qui pouvait être soit de l'homme, soit de l'animal. Ce repas constituait une communion par laquelle les convives se trouvaient liés de telle manière que *ba kongo-ba* devait tuer celui qui se parjurerait en trahissant le loyalisme auquel il se trouvait engagé envers l'élu.

Le choix précédemment dégagé était alors définitif et l'élu était soumis à une épreuve destinée à déterminer le nombre des années de son règne. Pour cette épreuve, l'on enserrait le cou de l'élu au moyen d'une de ces bandes de coton qui servent à la confection des pagnes indigènes ; deux des assistants tiraient en sens inverse les deux extrémités de cette bande, tandis que le patient plongeait fébrilement ses mains dans une calebasse contenant un mélange de menus cailloux et de feuilles de baobab pilées : le nombre de cailloux qu'il réussissait à saisir en une seule fois était celui des années accordées à son règne. Ce nombre d'années écoulé, le *fama* était mis à mort par strangulation au moyen de la bande de coton ; toutefois, si l'on n'avait pas à se plaindre, on le laissait en fonction... jusqu'à la première affaire.

Telle est la tradition. Si elle est acceptable dans ses parties essentielles, elle l'est moins pour certains détails, par comparaison avec la chronique : celle-ci ne fait pas allusion à cette mort uniforme par strangulation, non plus qu'à la détermination du nombre des années de règne.

Ce qui est certain, c'est le serment de loyalisme qui suivait toute élection et était, en outre, souvent requis, au cours de son règne, par le *fama* en fonction. Ce serment revêtait indubitablement cette forme sacramentelle caractérisée par la communion sous le patronage de l'idole. La discussion que la chronique rapporte à propos de l'élection de Ngolo Dyara témoigne, d'ailleurs, que l'élu, lui aussi, devait participer au serment, qui était donc synallagmatique. Ngolo Dyara agit de manière à se dégager du serment, dont ses électeurs eurent seuls la charge : c'est là un de ces procédés par lesquels les despotes de tous pays préparent leur tyrannie.

Rapports entre les éléments du clan.

L'étude du clan de Ségou s'éclaire, heureusement, par la comparaison avec les organismes que nous avons précédemment étudiés : communautés et confréries.

2: Monteil FA8 Bambara

L'influence, sur le clan, de la communauté et de la confrérie est rendue évidente par les deux traits qui accusent l'effort persévérant du *fama* pour amener le fusion du clan avec sa propre patriarchie. C'est, d'abord, le rattachement des grands chefs *ton'-dyon'* et, par eux, de tous les *furu-ba dyon'* à la patriarchie du *fama*, obtenue en plaçant chacun de ces *dyon'-kuntigi* sous le patronage d'un membre influent de la dite patriarchie : ainsi, sous Mamari et Ngolo, chacun de ces *dyon'-kuntigi* est sous la dépendance qui de la mère, qui de la femme, qui du fils ou du frère du *fama*. Le *ton'-masa* lui-même sollicite d'être placé sous l'égide de Bakari, fils de Mamari.

D'un autre côté, la liaison, entre le clan et la patriarchie du *fama*, devient encore plus étroite par l'agrégation des *ton'-dyon'* aux cultes personnels de Mamari ; certains furent parmi les principaux ministres de ces cultes ; Ngolo dut, précisément à cette circonstance, de s'imposer à ses compagnons.

Dès lors, il n'est pas téméraire d'affirmer que, dans ces conditions, le clan n'est plus qu'une manière d'extension de la patriarchie du *fama*. Effectivement, du reste, les *ton'-dyon'* ne cessent de faire état de la filiation qui les rattache de tant de façons à Mamari et qui établit entre eux une véritable fraternité. De là, d'abord, le culte dont ils honorent Mamari à l'égal d'un ancêtre ; de là, ensuite, le mode de successibilité qui s'impose à eux dans les périodes d'anarchie : c'est le plus ancien au service de Mamari qui est appelé au pouvoir suprême. De là, enfin, au décès du *fama*, des cérémonies absolument pareilles à celles qui ont lieu pour un patriarche.

Autre conséquence : la prospérité, la force et même l'existence du clan dépendent essentiellement de la valeur personnelle du *fama*. Lorsque celui-ci est à la hauteur de sa charge, le clan est riche et puissant. Si le *fama* manque d'autorité, s'il ne sait pas assigner à chacun sa place et son rôle et l'y maintenir, apparaît aussitôt l'opposition qui, par nature, sépare les éléments constitutifs du clan et, désormais, chacun ambitionne de jouir égoïstement de sa liberté et de ses biens : c'est la désorganisation rapide que seule la survenance d'un nouveau et avisé despote peut seule arrêter.

Car, au fond, et c'est un nouvel aspect de la question, le clan conserve l'empreinte ineffaçable de la *fla-n-ton'* d'où il est issu. Le but n'a pas varié : assurer à chacun le

2: Monteil FA8 Bambara

plus possible de ces satisfactions matérielles dont tout Bambara est avide. Le moyen demeure également le même ; malgré les apparences, c'est une solidarité assise sur un communisme strictement égalitaire (1).

Les ressources du clan sont, de tous points, analogues à celles de la *fla-n-ton'* : de même qu'elle profitait des larcins, des vols et des maraudes de ses *ton'-den'*, le clan tire ses meilleures ressources des razzias et des pillages heureux.

La *fla-n-ton'* alimentait ses beuveries à l'aide du *di-songo* et des cultures de ses *ton'-den'* ou *ton'-dyon'* : dans le clan, le *di-songo* continue d'exister d'abord, puis est remplacé par une redevance analogue, le *nyon'-dyu* ; quant au travail des *ton'-dyon'*, atténué au début dans la période d'activité guerrière, il fut impérativement ramené vers l'agriculture par Dékoro ; ultérieurement, les *furu-ba dyon'* furent surtout des cultivateurs.

Les victuailles de la *fla-n-ton'* étaient également réparties, entre les *ton'-den'*, par le *dyala-tige*, sous la direction du *ton'-tigi* ; dans le clan, les biens sont aussi la propriété commune, gérés par le *fama*, qui les répartit entre les *dyon'-kuntigi*. A leur tour, ceux-ci font un lotissement en tant qu'il est utile.

Ce qui importe dans la *fla-n-ton'*, ce sont les vivres, le bien-être matériel ; il n'en est pas autrement dans le clan : les *ton'-dyon'* envisagent surtout ce profit qu'ils retirent de l'association et l'État se résume, pour eux, en un mot très prosaïque, c'est, suivant leur propre expression, le *to-da*, littéralement : « la marmite de bouillie », qui représente, en effet, ce qu'il y a de plus substantiel dans les agapes confraternelles de la *fla-n-ton'*.

Les biens du clan, comme ceux de la *fla-n-ton'*, sont, en principe, communs à tous, mais leur abondance impose une répartition, d'abord pour en user, aussi pour récompenser le zèle et la fidélité, entretenir l'émulation et le dévouement. L'égalitarisme intégral subit, par suite, une déviation. Il fut admis, dès les débuts du clan, qu'une partie importante des richesses devaient demeurer à

(1) Le penchant inné du Noir pour cette justice égalitaire est attesté par ces épisodes légendaires où un individu est honoré et proclamé chef parce qu'il a su faire les parts rigoureusement égales. Cf. la légende de Ndysdyane Ndyaye, *in Legendes et coutumes sénégalaises*, par Henri Gaden, et les Djide de Djenné, *in Contes du Sénégal et du Niger* de Zeltner.

2: Monteil FA8 Bambara

ceux qui avaient le mieux contribué à leur acquisition : le chef de l'expédition eut ainsi un droit de préciput pour sa « veine », lui et les « braves » reçurent en outre de quoi « réparer les accrocs de leurs blouses », c'est-à-dire de quoi être indemnisés des dommages éprouvés par eux au cours de l'expédition.

Chaque guerrier conservait ses prises personnelles, sous réserves que les choses particulièrement précieuses revenaient au clan et donc au *fama* qui le représentait. La partie de la masse conquise qui n'était pas appréhendée individuellement était répartie par le *fama*, après prélèvement de la meilleure et plus large part pour lui.

De ces richesses ainsi attribuées, nul ne possédait rien : strictement parlant, tous, même le *fama*, n'étaient que détenteurs à titre précaire : par le caprice du clan, chacun pouvait être dépouillé entièrement et la reprise s'appliquait aux personnes comme aux choses, car les femmes et les enfants du *ton'-dyon'* étaient, comme lui-même, des « choses » du clan.

Le temps atténua, dans la forme, la rigueur de ces principes : à moins d'abus ou de démérite notoire, chacun conservait indéfiniment l'usufruit de ce qui lui était confié et le transmettait à ses descendants. Cet usufruit était, du reste, plus large que celui de notre droit. De plus, Mamari s'arrogea une sorte de droit éminent : il s'institua — par une usurpation que son ascendant lui rendit facile — le dispensateur des fonctions et des richesses et se réserva des biens considérables. De leur côté, des *ton'-dyon'*, satisfaits de leur sort, s'efforcèrent à se faire oublier pour disposer de tout ce qui leur avait été confié et qu'ils avaient fait fructifier.

Ces usurpations eurent tendance à se stabiliser par l'hérédité, non sans de terribles fluctuations.

Après Mamari, la charge de *fama* demeure comme un héritage dans sa communauté jusqu'au jour où, Dékoro ayant cessé de plaire, l'assemblée des *ton'-dyon'* décida de « changer la semence », originale métaphore qui exprime bien que les membres du clan entendaient avoir un *fama* à leur convenance.

La facilité avec laquelle Dékoro fut supprimé (et d'autres après lui) atteste également que le *fama* n'était et ne pouvait être, en définitive, que ce que les *ton'-dyon'* permettaient qu'il fût. Par là, apparaît clairement que l'es-

2: Monteil FA8 Bambara

prit de la *fla-n-ton'* n'a jamais disparu ; le *fama* n'a cessé d'être *primus inter pares* qu'en apparence, lorsque son ascendant personnel lui a permis de dominer momentanément la situation.

Il est arrivé ainsi qu'il a gouverné contre le sentiment de la majorité, mais cet ascendant ne fut jamais que personnel et temporaire. En réalité, il y eut toujours des dissentiments qui se traduisirent par ces querelles fratricides, au cours desquelles le *fama* apparaissait comme préoccupé surtout d'assouvir des rancunes personnelles.

Le *fama* — la chronique nous le montre — était à la merci des *ton'-dyon'* : sans eux, il ne pouvait rien. L'assemblée du lundi et du jeudi, qui conditionnait son autorité, se maintint longtemps. Au demeurant, cette assemblée (*furu-ba*), c'est tout le clan. En temps ordinaire, l'assemblée était stimulée par le plaisir de boire la bière que le *fama*, comme le *ton'-tigi* autrefois, ne manquait pas de faire préparer ; le culte des idoles claniques était également un motif de ces réunions, avec repas et beuveries. Le *fama* s'efforçait à tirer de ces assemblées, incohérentes à l'ordinaire, le parti le plus utile à ses intérêts et à ceux du clan.

Lorsque l'autorité de Mamari fut bien assise, ces assemblées n'eurent plus un rôle délibérant, ni même consultatif, que dans les circonstances graves où l'existence du clan était en jeu. Le conseil des *dyon'-kuntigi* les remplaça, c'était logique ; les *dyon'-kuntigi* ne manquaient pas d'exercer une influence sur les *ton'-dyon'*, dont ils traduisaient, en même temps, les aspirations ; il était, en outre, facile de les réunir et, par accoutumance, ils arrivèrent à être des collaborateurs expérimentés et éprouvés pour le *fama*.

A son tour, ce conseil fut délaissé. L'extension du *to-da* éloigna les grands *dyon'-kuntigi* de Ségou, si bien que, peu à peu, le *fama* tourna au despote absolu. Toutefois, il demeura toujours sous l'influence de son entourage immédiat, c'est-à-dire des gens de sa maison (sa mère, ses femmes, ses enfants, ses frères et autres parents) et, plus encore, de ses familiers (1). Ces derniers constituaient une manière de conseil privé où le chef des esclaves, qu'il

(1) Ainsi, dans sa querelle fratricide avec Nyana-n-Koro, il apparaît nettement que Ma-n-son suivait les suggestions habiles de Nzan-fato ; dans sa dispute avec Souleyman, ses commensaux sont ses conseillers.

appartint ou non aux *ton'-dyon'* jouait un rôle important. D'ordinaire, ces familiers étaient de basse extraction : gens de caste ou domestiques de la maison du *fama* ; mêlés à la vie intime du maître, ils étaient les agents des intrigues qui se nouaient autour de lui.

Cependant, le *fama* sentait qu'à perdre le contact des *ton'-dyon'*, son autorité manquait de ce qui faisait sa force, car le clan dépérit jusqu'à s'anéantir, lorsque ceux qui le constituent s'isolent les uns des autres. Le *fama* convoquait donc l'assemblée, mais ce n'était plus pour s'inspirer de ses desiderata ; il lui demandait, parfois il exigeait d'elle, l'affirmation solennelle de son loyalisme, par serment sur les idoles. L'assemblée ne cessa jamais, d'ailleurs, de se réunir au moins une fois l'an, pour la rénovation de la profession de foi religieuse et l'agrégation des « jeunes ».

L'assemblée ne reprenait un rôle effectif que pour l'élection d'un nouveau *fama*, et il est manifeste qu'au cours des ans, ce pouvoir délibérant évolua lui aussi. Dans les débuts, il n'y avait pas de grande scission au sein de la *furu-ba*, tandis qu'au fur et à mesure que grandit l'importance du clan et, par suite, la fortune de ses membres influents, des opinions divergentes s'affirmèrent, soutenues par des partisans forts et déterminés : les *dyon'-kuntigi* s'opposèrent alors les uns aux autres, et les périodes d'anarchie attestent les résultats de ces querelles intestines.

Organisation du clan.

L'armée. — La fonction du *fama* est dominée par la nécessité d'assurer la fortune du clan, celui-ci n'ayant pas, en principe, d'autre raison d'être que de procurer à ses membres le plus possible de satisfactions matérielles.

Or, il était dans les mœurs de ces pays de faire fortune par le pillage à main armée. Lors de l'élection du *fama*, c'étaient l'arc et le carquois qui symbolisaient l'activité clanique ; suivant l'argument qu'en tirait Kanou-banyouma, il fallait que les flèches retombassent sur quelqu'un : par conséquent, il fallait faire la guerre. C'était par là que l'on acquérait ces esclaves, grâce auxquels les grands — et chacun aspirait à l'être — satisfaisaient leurs désirs. Voilà pourquoi, dans le clan, l'organisation essentielle était celle de la force armée.

A la base de cette organisation était la répartition des esclaves en chefferie (*dyon'-kuntigi-ya*). Envisagée dans son ensemble, l'armée comptait un certain nombre de fractions dites *sen'* (littéralement : pied). Ce n'était point là une unité précise, mais seulement la dénomination en usage pour désigner un groupe constitué pourvu d'un chef. Chaque *sen'* comptait un nombre variable d'hommes. L'on appelait *bolo* (littéralement : bras) une « bande» composée d'un nombre également variable de *sen'* et commandée par un chef important.

Lorsque l'armée était rangée pour une bataille, elle se présentait avec une masse centrale dite *disi* (littéralement, poitrine) constituée par le corps des *sofa*, flanquée à droite et à gauche de *bolo* respectivement appelés *kini-n-bolo* (= bras droit) et *numa-n-bolo* (= bras gauche) (1) ; chacun de ces *bolo* était composé de *furu-ba dyon'*, encadrés de *ton'-dyon'*. En arrière du *disi*, une réserve spéciale était formée de purs *ton'-dyon'* : c'était le *ton'-koro-bolo* ».

Le *fama* désignait lui-même le chef de toute expédition de guerre (*keli-tigi*) : c'était, tantôt un *dyon'-kuntigi*, tantôt quelque membre de la communauté du *fama* ; parfois, le *fama* lui-même prenait, en personne, le commandement.

La garde personnelle du *fama* était assurée par le corps des *sofa*. En principe, les *sofa* étaient, suivant l'étymologie du mot, des proposés aux soins des chevaux : ce n'étaient point pour cela des cavaliers, ni nécessairement des palefreniers. Les plus jeunes faisaient offices de pages et, quelquefois, de palefreniers ; les vieux étaient des hommes de confiance que le *fama* chargeait de missions. Les *sofa* constituaient l'un des éléments, et non des moindres, de ce que l'on pourrait appeler la maison du *fama* : ensemble de gens employés à diverses fonctions sous l'autorité immédiate du *fama*.

Ils étaient recrutés parmi les jeunes prisonniers faits dans les razzias et autres opérations de guerre.

Lorsque le *fama* conduisait une expédition de longue durée, ou prenait part à une affaire importante, il aimait ordonner et présider le *soli* des « jeunes » vaincus et y faire participer un ou plusieurs de ses nombreux enfants.

(1) Il convient de remarquer cette manière d'anthropomorphisation de l'armée qui comportait ainsi tête, bras, pieds, poitrine.

2: Monteil FA8 Bambara

C'était un moyen de s'assurer le dévouement, généralement indéfectible, de ces *soli-ma* dont il avait honoré la « naissance » à la vie d'homme et qui, par la cérémonie elle-même, se trouvaient liés à certains de ses enfants ; ils venaient, le plus habituellement, grossir les rangs des *sofa*.

Cette armée, en quelque sorte régulière, recevait, en principe, tout ce qui lui était nécessaire du *fama* : montures, équipement, armement, munitions... Par là, se justifiait le prélèvement considérable que le *fama* opérait sur le butin : c'était, à la fois, pour le rémunérer de ce qu'il avait fourni, pour lui permettre de renouveler ce qui avait été détruit et, enfin, pour l'accroissement du matériel nécessaire à la guerre ; spécialement, aussi, pour accroître le trésor en vue de toutes éventualités.

L'armée s'augmentait de contingents alliés ou volontaires. Les alliés avaient avec le clan un pacte solennel, basé sur un serment religieux et réciproque. Leur contribution leur donnait droit à une fraction du butin. Quant aux volontaires, qui s'engageaient pour une opération ou une campagne, c'était suivant des conditions préalablement fixées.

Aux alliés, comme aux volontaires, le *fama* fournissait, le cas échéant, ce qui leur était nécessaire, moyennant un prélèvement sur la part à leur revenir. D'autrefois, un tiers, étranger à l'opération, montait, équipait, armait des hommes pour cette opération, à charge d'une rétribution préalablement débattue.

En bref, le pillage à main armée était une industrie dirigée par le *fama* qui admettait, à son gré, des participants intéressés. Les opérations heureuses aboutissaient à l'hégémonie du clan sur des régions qu'il exploitait alors suivant ses méthodes propres. Le butin, résultat immédiat, devait, à la fois, couvrir les frais de l'entreprise et accroître le trésor du clan.

Par là, s'explique aussi que l'armée clanique se mettait, moyennant rémunération, au service de qui lui demandait appui, soit comme allié, soit comme mercenaire ou à tout autre titre, et plus simplement, *proprio motu*, elle intervenait dans les différends lorsqu'elle y voyait un profit possible (1).

(1) Voir ci-après comment le *fama* de Ségou prêta son appui à un marabout du Sous. — Les Bambara intervinrent aussi nombre de fois

2: Monteil FA8 Bambara

Les *ton'-dyon'* se distinguaient par une coiffure spéciale : la tête complètement rasée, à l'exception de trois touffes formant deux tresses sur le sinciput et une sur la nuque.

Les esclaves de la maison du *fama* se reconnaissaient au tatouage (1), devenu célèbre, consistant en trois entailles parallèles, allant de la tempe au maxillaire inférieur, de chaque côté de la face. En outre, ces gens empruntaient le *dyamu* du *fama* (Kouloubali, Dyara...), comme ces domestiques que, dans certaines provinces de France, le peuple nomme d'après leur patron, parce qu'ils font partie de la maison à laquelle ce patron donne son nom.

Les troupes d'élite (*sofa, ton'-dyon'*...) étaient armées de la hache (*sukala*) (2). Les chefs importants avaient aussi une hache, insigne de commandement, parfois en métal précieux, cuivre ou argent ; celle du *fama* était en or et ciselée (3).

La lance (*tama*) était souvent, elle aussi, une arme de distinction, tandis que le commun des guerriers était pourvu d'ares (*kala*) et de flèches (*bimye*), celles-ci généralement empoisonnées.

Le fusil (*marfa*) fut introduit peu à peu, apporté par les colporteurs indigènes (*dyula*). La chronique prétend que les premières armes à feu furent introduites chez les « gens du Ségou », à l'époque de Mamari, par une armée venue de Kong, et que c'étaient des fusils genre tromblon.

Les chefs, les notables portaient, suspendu à l'épaule, un sabre courbe (*m-pan*), d'origine probablement turque ; c'était plutôt une arme de parade.

Les troupes n'avaient pas de tenue spéciale. Quelques personnages étaient seuls reconnaissables, à certains insignes, et il arriva que quelques individus furent honorés de marques distinctives : Mamari, nous dit la chronique,

dans les querelles intestines du Khasso, du Boundou, du Fouta... Leur rôle de mercenaires est mis en évidence dans le Tarikh es Soudan.

(1) En général, il n'est pas prudent de s'appuyer sans circonspection sur le tatouage comme signe distinctif de race ou même de condition ; celui dont il est ici question a été appliqué non seulement aux individus de toute origine, mais encore a été emprunté par les gens les plus divers, par une manière de snobisme.

(2) Nom d'instrument dérivé de *suka*, variante de *sun* : percer. Les hommes armés de la hache avaient, en effet, pour mission spéciale de « faire brèche » dans le mur d'enceinte de l'agglomération attaquée.

(3) La chronique rapporte qu'après avoir tué Dékoro, Tonmassa emporta la hache en or, insigne du commandement suprême.

fit habiller Ngolo Dyara de rouge, c'était là une livrée particulièrement recherchée ; de même, il fit cadeau à Tonmassa d'une culotte dont l'ampleur inusitée le signalait à l'attention de tous.

Des tambours (*dunu*) et des trompes (*buru*) constituaient une clique militaire à laquelle s'adjoignaient des xylophones (*bala*) et divers accessoires, notamment des sonnailles (*tana, veleni...*) et des calebasses à demi-remplies de cailloux ou de graines.

Le tambour avec lequel on battait le ralliement et qui, pour cela, était, en quelque sorte, annonciateur de la guerre, était le *tabala*. La caisse, formée d'une écuelle généralement en bois, quelquefois en poterie, était recouverte d'une peau de bœuf, souvent non tannée, tendue à l'aide de lanières qui passaient sous le fond de la caisse. En principe, la peau était toujours renouvelée à la mort du *fama*. A ce moment-là, on la crevait, en signe de deuil (1), et on la remplaçait par la peau du bœuf égorgé pour honorer le défunt. Le *tabala* était porté par deux hommes, qui le tenaient horizontalement entre eux au moyen de manettes en cuir, tandis qu'il était frappé par un troisième individu à l'aide d'une boule retenue à son poignet par une lanière de cuir.

D'autres tambours étaient de formes et de dimensions variables. Les uns se portaient sous le bras (*dunkan'*) ou suspendus à l'épaule (*tama*) ; certains, montés sur trois pieds (*dange*), offraient une surface vibrante horizontale. Le plus réputé était le *denu-ba* ; formé d'un fût cylindrique évidé intérieurement, mais gardant une certaine épaisseur, le *denu-ba* atteint et dépasse même un mètre de haut ; souvent il est un peu rétréci à l'herminette vers le tiers inférieur. La surface vibrante, constituée par une forte peau, renforcée en son centre par une peau rapportée et cousue, est tendue à l'aide de chevilles enfoncé à 15 ou 20 centimètres du bord supérieur. L'instrument est, pour s'en servir, incliné sur une fourche qui lui sert de support. Le tambourinaire est armé d'une sorte de crochet en bois habilement cintré pour former ressort et muni, à l'une

(1) Il convient de remarquer la détérioration de cet objet qui est à rapprocher de la mise à mort du chien du défunt, de la poule donnée morte aux parents de l'extérieur... Ce sont là, évidemment, des « brisures intentionnelles ».

de ses extrémités, d'une partie arrondie, formée souvent par un renflement ménagé à cet effet, ou, d'autre fois, par une boule en cuir. La main demeurée libre du tambourinaire donne le contre-temps.

Dans certains cas, les *denu-ba* sont accouplés par deux : le tambourinaire les frappe de manière à obtenir une variété de sons susceptibles de servir de base à une correspondance conventionnelle. Ainsi, non seulement la troupe était habituée à obéir à des batteries appropriées, mais encore était maintenue en rapport avec des fractions éloignées d'elle. Habilement manœuvré, le *denu-ba* permettait de transmettre des nouvelles à des distances considérables, parce que d'autres *denu-ba* recevaient et retransmettaient à leur tour ces mêmes nouvelles. C'est pourquoi l'on disait que le *denu-ba* parlait et c'est sans doute à ce rôle important qu'il dut d'être tellement estimé que les *ton'-dyon'* le tinrent pour un oracle et, honorant d'un culte le dieu qui parlait par lui, firent du *denu-ba* le *boli* de ce dieu. C'est ainsi que des victimes humaines furent sacrifiées aux tambours des *ton'-dyon'*, spécialement sous Ngolo, au rapport de la chronique.

Les trompes (*buru*) étaient, autrefois, des olifants d'ivoire : le Tedzkiret cite les trompes en ivoire, dont un certain Bambara nommé Maro faisait usage, et Mage rapporte qu'Ahmadou, sultan du Ségou, fit remettre aux Bambara leurs trompes en ivoire à l'occasion de la fête musulmane.

Mais ces olifants d'ivoire ont disparu, râflés sans doute par les commerçants. On leur substitua des cornes, déjà en usage concurremment avec eux. Les cornes des grandes antilopes sont recherchées pour cet office : une ouverture est pratiquée à quelques centimètres de la partie effilée et, par cette embouchure, le sonneur fait vibrer la trompe, sans en tirer autre chose qu'un bruit fort mais peu varié.

Le xylophone (*bala*) comporte une table formée par des lames de bois dur, sous chacune desquelles est placée, en manière de résonnateur, une calebasse de dimension variable suivant la note. Cette calebasse présente une section obturée par la surface vibrante que forme une toile blanche et très dense tissée par une araignée. Habilement manié, le *bala* donne des airs variés, mais qui paraissent grêles, comparés au bruit des tambours et au hurlement des trompes.

2: Monteil FA8 Bambara

Quant aux sonnailles accessoires, elles n'offrent pas un intérêt particulier.

Il n'y avait pas d'expédition un peu importante sans griot (*dyeli*) (1). On a fait au griot une réputation déplorable, parce qu'il emploie trop souvent sa faconde pour exploiter les riches et les puissants. Cette indignité ne doit, cependant, pas faire oublier que le griot a eu souvent un rôle qui ne manquait pas de grandeur. Archiviste attitré d'une ou plusieurs familles, il était en outre, dans le cadre indigène, une manière de barde épique, débitant ses récits sous forme de chants qu'il accompagnait lui-même avec un instrument à corde analogue à une guitare ou à une petite harpe rudimentaire. Dans sa bouche, les traditions, enveloppées de ce merveilleux si cher aux indigènes, avaient l'allure de nos chansons de geste. Et par là, le griot méritait vraiment son titre de *dyeli* (maître).

Malheureusement, réduit pour vivre à faire emploi de ses connaissances, il se laissa aller à la médisance, à la calomnie, qui le rendirent tellement redoutable que, pour acheter son silence, ses victimes se dépouillaient à son profit, tout autant que ceux qu'il enivrait de flagorneries retentissantes.

A l'armée, le griot suscitait et encourageait les braves. La veille, ou peu de temps avant une affaire importante, il était de coutume qu'il y eut une grande assemblée où, surexcités par les chants épiques des griots, non moins que par les danses de guerre et les copieuses libations, les guerriers s'engageaient, sous serment, à accomplir tel ou tel acte d'extrême audace. C'était alors l'office du griot d'enregistrer, en quelque sorte, publiquement ce serment et lorsqu'ensuite l'acte avait été accompli avec succès, d'en faire une auréole de gloire à son auteur. Mais s'il advenait que celui-ci n'avait été qu'un fanfaron, le griot devait stigmatiser sa couardise, et il n'y manquait pas, car il y trouvait autant de profit qu'à célébrer la gloire d'un brave.

A l'heure critique, où l'armée était menacée de céder aux mauvais instincts qui engendrent la débandade, la panique et la défaite, le griot trouvait souvent l'inspiration heureuse qui relève le courage défaillant, tantôt

(1) Voir ci-devant, aux pages 24 et ss., ce qui a été dit du *dyeli*.

2: Monteil FA8 Bambara

par l'ironie cinglante, tantôt par l'exaltation des hauts faits des ancêtres, tantôt en projetant une lueur tragique sur la route de la défaite entrevue. La chronique nous le montre dans ce rôle lorsque Ma-n-son, tenu en échec par la résistance opiniâtre de Tyitya, se voit — honte suprême — abandonné par ses femmes qui ont décidé de rentrer, sans lui, à Ségou. Toute la nuit les griots chantèrent des chansons de guerre et, au point du jour, l'assaut terrible prouva que l'armée s'était ressaisie.

Redoutable « maître », certes, que ce manieur de paroles. On dit qu'il sait les mots qui tuent, parce qu'il est le dépositaire des actes qui dominent la vie de chacun. Lorsque ses douze femmes vinrent ensemble lui signifier leur intention arrêtée de le quitter pour rentrer, sans lui, à Ségou dont elles avaient, disaient-elles, d'autant plus la nostalgie qu'elles pressentaient la défaite prochaine, Ma-n-son leur ordonna de répéter ces propos devant les griots qu'il manda : l'acte ainsi enregistré, il les laissa libres, assuré, dès lors, de pouvoir tirer vengeance de leur défection, quand il le jugerait à propos.

Les chants des griots redits, répétés par les guerriers et le peuple, marquaient de traits ineffaçables des actions mémorables. Lorsque fut entreprise l'expédition contre Dina, nous dit la chronique, ils improvisèrent le chant qui commençait par cette phrase : « A l'ombre du touffu *kaminya*, la poule ne distingue pas le grain de mil du grain de sable. » C'est-à-dire que, dans le trouble de la mêlée, le guerrier ne peut faire aucune distinction : de fait, au cours de cette expédition, le pays fut entièrement saccagé et le butin fut si fructueux qu'ultérieurement il suffisait aux griots de reprendre ce chant pour réveiller l'ardeur guerrière des *ton'-dyon'*.

L'homme de haute condition est toujours accompagné de son griot, qui est pour lui tantôt un homme de confiance, tantôt seulement un simple factotum. Il est vrai, en effet, que le griot est souvent un vilain individu, triste parasite qui vit aux dépens de tous. Cependant, il en est qui tiennent honorablement leurs fonctions d'archivistes et sont très sincèrement attachés à leurs maîtres, grands et généreux seigneurs à la mode du pays, dont ils savent habilement défendre les intérêts et la réputation.

C'est par les griots de cette dernière catégorie que se transmet la tradition historique respectable, à laquelle nous avons emprunté les chroniques qui précèdent. Il

n'est pas douteux que ces griots, véritables « maîtres » (*dyeli*) des traditions historiques, ont joué un rôle considérable dans la société indigène, partant leurs dires ne doivent jamais être négligés, mais, bien entendu, il convient de ne les admettre que moyennant une judicieuse critique.

Le To-da.

Par son origine, son évolution et ses contingences, le clan procède des mêmes bases sociales — communauté et confrérie — déjà étudiées, dont il n'est, en définitive, qu'un amalgame ; de sorte que ses manifestations rappellent celles de ces institutions, tout en gardant une physionomie propre.

L'un des traits les plus caractéristiques du clan, c'est le *To-da* : ainsi les gens du clan appelaient-ils familièrement la région sur laquelle ils vivaient. La signification littérale de ce mot est : « le pot de bouillie », allusion à ce qui, dans la *fla-n-ton'*, constituait l'essentiel des repas corporatifs, car on dit : « *furu-ba to, to kadi, na ka ko* : dans le repas corporatif, la bouillie est bonne et la sauce est mauvaise. »

Originairement, le *to-da* était limité à Ségou-koro et à ses environs immédiats, c'est-à-dire aux quelques villages affiliés de gré ou de force à la *ton'*. Il s'étendit progressivement le long du Niger : d'abord sur la rive droite jusqu'à Kirango ; ultérieurement, jusque vers Dina ; enfin, il s'étala largement sur les deux rives, depuis Kanga-ba jusqu'à Tombouctou.

Ce territoire était diversement organisé. La partie maîtresse bordait le Niger de Dina à Kirango, et la section Ségou-koro-Kirango y formait le domaine soumis à l'administration, que nous qualifierions directe, parce que cette zone était occupée solidement par le *fama*, sa communauté et ses *ton'-dyon'*.

Ségou-koro, qui avait vu naître et grandir le clan, était demeurée la capitale de Mamari ; c'est là qu'il aimait résider et qu'il avait installé les idoles protectrices du clan. C'était donc comme le siège de la confrérie, dont les quatre principales idoles sont demeurées comnues sous le nom de : *ba Kongo-ba* ; *na n-Golo ko* ; *Nye-dinge-dun'* ; *Kolokoloni*.

2: Monteil FA8 Bambara

Le grand-prêtre était le fama, les autres ministres du culte étaient pris parmi les *ton'-dyon'* : ainsi, Ngolo Dyara fut *dye-n-fa*. Quiconque suivit Mamari ou ses successeurs fut affilié au culte de ces idoles. Les adeptes qui résidaient loin de Ségou-koro fondèrent des filiales qui relevaient à certains égards de la capitale, si bien que Ségou-koro fut longtemps vénérée à l'égal d'une cité sainte.

Nous ne possédons pas sur le culte de ces grandes idoles des précisions détaillées, nous savons seulement que par les traits généraux ils ne se différenciaient pas de ce que nous avons ici exposé au sujet des *nyana* à *boli*. La fête annuelle revêtait une exceptionnelle solennité, elle attirait des fidèles même des contrées éloignées. Le *fama* la présidait, nécessairement ; elle était marquée par des cérémonies essentielles : la rénovation de la profession de foi religieuse ; l'agrégation des néophytes ; le serment de loyalisme envers le *fama*.

D'ailleurs, les quatre divinités susvisées n'étaient pas les seules du panthéon bambara de Ségou (1), d'autres leur furent adjointes, les unes achetées, certaines inventées par la foi extravagante des *ton'-dyon'*. Parmi ces dernières, il faut sans doute ranger les tambours des *ton'-dyon'*, que la chronique cite plusieurs fois en nous les présentant sous un jour particulièrement sanguinaire. C'est à ces tambours-idoles que Ngolo Dyara immola ses ennemis les plus détestés, à commencer par ses parents, sur lesquels il vengea sa haine d'avoir été livré comme esclave. Et il semble que c'est sous ce despote, peut-être même à son initiative personnelle, que remonte l'institution de ces féroces divinités.

Les « gens du Ségou » tenaient aussi en haute estime les divinités des peuples vaincus : elles constituaient, à coup sûr, la partie la plus précieuse du butin de guerre. Les Toucouleurs racontent qu'à leur entrée dans Ségou-Sikoro, ils trouvèrent une idole enchaînée : c'était la divinité protectrice d'une fraction de Nono-n-kobe de la falaise de Bandiagara. Dans la pensée évidente de tenir à tout jamais en esclavage ce peuple qu'ils avaient vaincu, les Bambara avaient emmené en captivité son dieu, dont ils firent assurer le culte par son propre prêtre, gardé également captif à cette fin (2).

(1) Dans « Les Bambara », le R. P. Henry cite, outre *ba Kongo-ba* et *ba n-Golo-ko*, deux autres idoles, *Kuantara* et *Safolo*.

(2) Voir Desplagnes, *Le plateau central nigérien*, p. 175.

2: Monteil FA8 Bambara

Ainsi qu'il résulte de la chronique, le *Komo* figurait lui aussi dans le panthéon de Ségou, et si l'on se reporte à ce que nous avons dit de cette confrérie, l'on comprend le rôle considérable qu'elle joua dans le *To-da*, lorsque le *fama* lui-même tint le rôle de *Komo-tigi*.

Il n'est aucunement douteux que l'anthropophagie fut en honneur dans des circonstances déterminées et suivant un rituel approprié, notamment lors de l'élection du *fama*. De plus, il est manifeste que sous le régime despotique du clan, la vie humaine était de peu de prix. Les atrocités de Dékoro, la passivité de ses victimes, le concours prêté à l'exécution de ses pires forfaits par ceux-là mêmes qui étaient directement menacés de les subir, ne sont pas des cas isolés ; ils appartiennent au fond propre à l'âme soudanaise en général, sinon par nature, du moins par un atavisme fort ancien. C'est parce que cette manière de disposer arbitrairement de la vie des individus a été pratiquée pendant de longs siècles que les Bambara demeurent souvent impassibles devant la mort, tant ils considèrent sa survenance, même inopinée et du fait propre de l'homme, comme une éventualité quotidienne possible dont il n'y a pas lieu de s'étonner.

C'est encore à la pratique de cette implacable férocité qu'il faut faire remonter comme à sa source naturelle cette sorte de foi ardente, intransigeante autant qu'horrible à nos yeux, à laquelle tous les sentiments d'affection, par nous qualifiés naturels, sont étrangers : pressentant avoir éveillé en son fils, Ntyi, une ambition périlleuse pour lui, Ngolo, convaincu qu'il ne peut échapper au danger, qu'il a ainsi lui-même suscité, que par un sacrifice à la mesure de cette éventualité, il immole, de sa propre main et sans hésitation, son petit-fils, le fils de ce même Ntyi.

L'on entend souvent dire au Bambara entêté dans son idée : « Tu peux me tuer, je ne céderai pas. » La résistance de Tyitya montre que cette affirmation n'est pas une fanfaronnade ; dans cette affaire apparaît, en outre, sous l'un de ses aspects, cette aspiration vers l'égalité, si foncièrement propre à la race, qui empêche le Bambara de s'incliner devant son congénère et dont il faut voir un autre exemple dans cette résistance des « vieux » que Mamari ne put briser, lui aussi, que par le meurtre.

Pour achever de tracer la physionomie, en quelque sorte mystique, du clan de « ceux de Ségou », rappelons qu'après

2: Monteil FA8 Bambara

sa mort, Mamari fut honoré d'un culte en tant que *fa*, de la part de ses descendants naturels ; en tant que *fama*, de la part des gens du clan ; en tant que grand-prêtre, de la part des fidèles du culte des idoles. Sous cette égide fusionnèrent de la sorte des gens qui se reconnurent liés entre eux, parce que fils spirituels de Mamari. C'est de cette qualité que se réclamaient les *ton'-dyon'* usurpateurs du pouvoir suprême, et c'est par assimilation de cette filiation à la génération naturelle que fut réglée en fait la successibilité des chefs *ton'-dyon'* à la charge de *fama*. Ce culte emprunte d'ailleurs son allure à la religion des idoles : Tonmassa, inaugurant son ministère de grand-prêtre, honore d'abord les mânes de Mamari, et son offrande est pareille à celle que l'on est accoutumé à faire à *ba Kongo-ba* lors de l'élection du *fama* : un homme et un bœuf.

Tels sont quelques-uns des traits caractéristiques de la foi qui unissait entre eux les « gens du Ségou » par des liens que, sans métaphore, l'on peut qualifier sanglants. Certes, les principaux personnages du clan surent s'abriter derrière ces cultes pour réaliser leurs ambitieux desseins et assouvir leurs haines personnelles et l'on peut dire que, de ce point de vue, la religion fut un moyen de domination, mais il serait un peu simple d'en conclure que ces cultes n'avaient d'autre raison d'être que la nécessité d'entretenir la terreur comme base de la puissance du *fama*. Cette opinion superficielle doit être écartée, parce que ce n'est pas de l'extérieur, mais bien en se plaçant dans le milieu indigène, qu'il faut juger ces faits : il apparaît alors sans doute possible qu'ils sont de même ordre que les nombreux phénomènes examinés précédemment.

Ce puissant foyer religieux animait le clan tout entier. L'impulsion, la direction, le contrôle appartenaient au *fama*, dont le rôle était conditionné, comme nous l'avons dit, par l'état d'esprit des *furu-ba dyon'* et particulièrement des *ton'-dyon'* représentés, les uns et les autres, par ces sortes de mandataires qu'étaient, sous un certain angle, les *dyon'-kuntigi*. Comment, dès lors, ne pas voir cette manière de circulation spirituelle qui, supposée émanée des idoles, inspirait le *fama* et les *furu-ba dyon'*, puis revenait aux idoles sous forme de culte ? Comment ne pas être impressionné par cette constante obsession du surnaturel ? Elle hante partout et toujours tous ces

gens, qui l'expriment sous des formes en harmonie parfaite avec le milieu indigène, tandis qu'elles apparaissent comme ridicules à la raison et à la logique de l'Européen.

Ce qui donnait encore à la section de Ségou une importance spéciale, c'était la présence de la communauté du *fama*, fixée là dans des conditions remarquables.

Il est de principe, dans toute communauté importante, que le fils premier-né soit mis à part : désigné pour succéder au *fa* quand celui-ci décédera, on le prépare à tenir son rôle en lui confiant la gestion d'une partie des biens indivis ; au fur et à mesure que le *fa* avance en âge, grandissent le rôle et l'importance de cet aîné.

Lorsque les biens de la communauté le permettent, une situation privilégiée est également faite à chacun des fils premiers-nés des diverses épouses du *fa*, parce que celui-ci est obligé d'équilibrer ses faveurs entre ses épouses, dont la jalousie a une répercussion en tout. A la mort du *fa*, surgissent bien des difficultés qui n'ont pas d'autre origine que ses préférences trop marquées : ainsi en fut-il de la guerre fraticide qui éclata à la mort de Ngolo Dyara. Nyana-n-koro, fils de la femme libre et favorite, adulé du vivant du *fa*, ne voulut pas accepter d'être primé par Ma-n-son, fils de l'épouse la plus ancienne, mais d'origine servile.

La communauté du *fama* de Ségou s'étant extraordinairement enrichie en s'appropriant les biens du clan dont le *fama* n'avait, en droit, que la gestion, tous les fils premiers-nés des *fama* successifs furent largement apanagés et leurs résidences personnelles s'étagèrent le long ou à proximité du Niger.

Ainsi, des fils de Ngolo Dyara : Ntyi résidait à Bamabougou ; Ma-n-son, à Pébala ; Nyana-n-koro, à Ségoukoro ; Péné Mamourou, à Ségou-bougou ; Ba, à Bia ; Séri, à Sofinna ; Dyon-kelé, à Kirango...

Les fils de Ma-n-son résidèrent respectivement : Da, à Pébala, puis à Bamabougou ; Tyéfolo, à Koké ; Ben, à Kirango ; Nyéné-m-ba, à Oïtala ; Sibiri, à Diani ; Fissa, à Nango...

Par suite encore de ces usurpations, des apanages furent constitués au bénéfice d'autres parents du *fama* : par exemple, Dyidi, frère du *fama* Ngolo Dyara, reçut

2: Monteil FA8 Bambara

tout le territoire compris entre Dougou-fin et Dyambougou (plus de 600 villages) (1).

Enfin, Mamari et, après lui, les autres *fama*, eurent l'habileté de placer les principaux *dyon'-kuntigi* sous la tutelle des divers membres de leurs communautés respectives : mères, épouses, fils, frères... De Sanou Saro, mère de Mamari, dépendait le *dyon'-kuntigi* Na-n-koro-ba n-Zangné ; de sa femme, mère de son fils aîné Ba-dyi, relevaient Kolé, chef des *sofa*, et Allah-n-Siré ; Tommassa ressortissait de son fils Bakari.

Par ce moyen, se trouvait réalisée entre la communauté du *fama* et les gens du clan, une solidarité étroite et profonde qui, ajoutée à la solidarité spirituelle que nous venons de signaler, aurait formé un bloc inébranlable si l'un et l'autre éléments n'avaient été travaillés par les ferments de dissociation signalés au cours de cette étude.

Le *To-da* empruntait au Niger la plus grande partie de sa prospérité : c'était par cette grande artère que se faisaient le plus commodément les communications et les transports, et c'est de la nécessité de l'utiliser le mieux possible que résulta l'organisation des Somono.

Etymologiquement, Somono ne signifie par autre chose que « pêcheur ». Comme tout métier exercé exclusivement, la pêche professionnelle engendre une sorte de déchéance, et c'est pourquoi on dit que les Somono sont gens de caste. Ce statut dérive surtout de l'hégémonie que le clan exerça sur les Somono, sans lesquels il ne pouvait vraiment exploiter le fleuve.

Après les avoir agrégés de force, Mamari en accrut le nombre en y incorporant des *furu-ba dyon'* ; si bien qu'en définitive, les Somono furent sous la dépendance étroite de la *furu-ba*. Aux ordres du *fama* et de ses commettants, ils devaient le service de la batellerie pour la traversée du fleuve, pour les transports par eau dans toutes les directions et ils étaient soumis à une redevance en nature prélevée sur le produit de la pêche, étant entendu que le régime de celle-ci demeurait fixé suivant les coutumes traditionnelles des Somono.

En retour, les Somono étaient les protégés du clan et leurs chefs bénéficiaient des largesses du *fama* : une part du butin leur était dévolue, parfois.

(1) Au rapport de la chronique.

Peu à peu, les quelques familles primitives de Somono furent noyées dans le flot des nouveaux venus : *furu-ba dyon'*, devenus Somono par autorité du *fama* ; individus d'origine diverses ayant adopté *proprio motu* le statut Somono parce qu'ils le trouvaient préférable au leur ; descendants des uns et des autres, et donc Somono par droit de naissance.

C'est également l'exploitation des biens du *To-da* qui a entraîné une organisation analogue des bergers ou Peuls. Remarquons, d'abord, que ce dernier terme n'a pas, ici, une valeur ethnique : il désigne tous ceux qui font, de l'élevage ou de la garde du bétail, une occupation habituelle et professionnelle. Ici, encore, il y a une sorte de déchéance, car le pasteur professionnel ne saurait vivre en dehors d'une tutelle, il faut qu'il se rattache à un maître, c'est le sort de tous les professionnels, et c'est pourquoi le Bambara dit de lui : *fula fantan'* (1) (faible Peul), pour marquer qu'il est *in potestate*.

Pour assurer le meilleur rendement des troupeaux du clan, Mamari recourut aux Peuls; comme pour exploiter le Niger il avait mis la main sur les Somono. C'est ainsi que furent constituées les agglomérations des Peuls dits *furu-ba fla-u* = Peuls de la *furu-ba*. Ce sont des gens libres, mais astreints à un service clanique. Les rangs de ces premiers Peuls furent grossis d'autorité par des *furu-ba dyon'* ; des pasteurs d'élection fusionnèrent aussi avec eux et les enfants des uns et des autres naquirent *furu-ba fla-u*. De sorte que Ngolo Dyara put constituer douze campements de ces *furu-ba fla-u*. Ma-n-son les divisa en deux tribus : celle des Dyanna (gens de Dyan) et celle des Bonguéna (gens de Bongué). Les *furu-ba fla-u* parlent bambara et rares sont ceux qui pourraient, avec quelque titre, prétendre à une origine ethnique peule.

Avec les Somono et les Peuls, nous venons de voir le procédé d'exploitation du clan, car toute population à laquelle il s'impose est traitée de même : il exige de chacun des éléments qu'il s'assimile une contribution appropriée à ses moyens d'existence. Le régime des pêcheurs et des pasteurs fut celui des agriculteurs.

(1) Voir cette apostrophe en manière d'insulte au chapitre VII, ci-après, dans la querelle de Ma-n-son et de Bacari Dyan.

2: Monteil FA8 Bambara .

Là encore, les *furu-ba dyon'* vinrent fusionner avec les populations rurales ; bien qu'ils fussent parqués dans des villages spéciaux, cet isolement n'empêcha jamais des relations très suivies avec les populations environnantes.

Là encore, il y eut des agriculteurs par adoption. Et l'hérédité vint affermir ces gens de caste agricole dans une union étroite avec le clan.

Le clan était représenté partout où besoin était par des fonctionnaires chargés de ses intérêts. En principe, ces représentants n'intervenaient pas dans les affaires locales, ils avaient pour mission d'éviter ou de réprimer les actes d'hostilité, d'assurer la rentrée des redevances, de faire exécuter les ordres du *fama*. En fait, s'autorisant des devoirs de leur charge, ils modifiaient toutes choses en conformité des aspirations du clan, parce qu'ils disposaient de la force.

Ils attiraient, sous l'égide du clan, les gens faibles et les gens de caste toujours en quête d'un maître puissant et généreux ; ils secondaient les projets des ambitieux dans la mesure où ils cadraient avec la politique du clan ; transformaient les tributaires en alliés ; préparaient, en somme, et fournissaient toujours d'amples contingents pour le clan.

D'ailleurs, de nombreux villages choisirent pour chefs des « gens de Ségou », soit de leur propre initiative, pour entrer dans les bonnes grâces du *fama*, soit en cédant à une pression ouverte ou dissimulée. Par ce moyen, furent incorporées des régions étendues proches ou éloignées de Ségou.

On s'explique, dès lors, que le renom de force et de puissance du *fama* s'étendait au loin, colporté d'ailleurs par ces émissaires en continuels déplacements que sont les *dyula* et, plus généralement, les commerçants de toute race et de toute origine qui venaient dans le Ségou pour y trafiquer.

C'est pourquoi le secours de Mamari fut sollicité par un marabout du Sous, Ali bèn Haidara, attaqué dans sa zaouia par le sultan Er Rechid. Mamari, ayant reçu d'Ali deux captives espagnoles ou portugaises, l'autorisa à résider à Tombouctou et refusa de le livrer à Er Rechid qui avait envoyé des troupes pour le capturer (1).

(1) La tradition rapporte qu'après un séjour de quelques mois, Ali serait retourné dans le Sous en emmenant plusieurs milliers de Noirs en

2: Monteil FA8 Bambara

De même, le renom de Ngolo Dyara pénétra jusqu'au Maroc : Jackson, consul anglais à Mogador, en 1800, parle de lui, sous le nom déformé de Wooloo, comme exerçant la domination sur Diénné et Tombouctou.

3. Clan des Massa-si ou des « gens du Kaarta »

En bref, ce clan ne diffère pas essentiellement de celui des gens de Ségou, dont nous venons d'étudier la génèse, l'évolution et le fonctionnement. En voici les caractéristiques propres.

Le début est marqué par quelques alliances, par fraternisation, serment ou mariage, entre Sounsan ou Massa Kouloubali et *fa* Siné Dyara, des Taraoré, des Konaré. Ce petit noyau vit et prospère par le banditisme dont le produit est réparti suivant les conventions des participants.

Puis les Kouloubali prennent une place prépondérante en confisçant une caravane d'esclaves. Ils s'attachent ces esclaves par serment et fondent, de cette façon, une manière d'association (*ton'*) où l'on discerne les éléments suivants :

1. Le *fama*, pris dans la famille des Kouloubali-Massa-si ; les membres de cette famille et leurs alliés, au premier rang desquels *fa* Siné Dyara ou ses descendants ; Kassi Konaré ou ses descendants ;

2. Les *ton'-dyon'*, ensemble des gens qui ont aliéné leur liberté au profit du clan ;

3. Le clan ne vise pas à des conquêtes territoriales, mais bien à subjuguer des populations pour tirer d'elles le maximum de profit soit en les asservissant, soit en les obligeant à des prestations diverses : d'où cet autre élément du clan, les tributaires.

Le récit historique nous montre que la région occupée par les gens du clan des Massa-si, ou qui leur a été soumise, a, pour ainsi dire, continuellement varié ; la capitale, elle aussi, s'est déplacée suivant les circonstances. Par

vue d'attaquer Er Rechid ; mais celui-ci étant mort dans l'intervalle, Ali licencia ses mercenaires, qui furent alors engagés par Ismaïl, le nouveau sultan. Ils auraient contribué à former le corps des Abid, ou soldats nègres spécialement attachés à la garde du sultan du Maroc.

2: Monteil FA8 Bambara

tout cela apparaît le vrai caractère de cet organisme : c'est un parasite.

En principe, il n'a pas touché à ce qui ne contrariait pas ses intérêts, et, dans cette limite, il a laissé les populations vivre selon leurs coutumes. Toutefois, dans les régions soumises à son autorité, son action n'a pas été sans influence, les moyens qu'il mit en œuvre étant de tous points analogues à ceux appliqués par le clan du Ségou.

Organisation et fonctionnement.

En décrivant les funérailles d'un *fama* massa-si et les cérémonies d'installation de son successeur, nous allons voir en action les principales coutumes et les personnages importants.

Lorsque le *fama* meurt, le chef des esclaves prend le commandement de la maison royale ; il en fait surveiller toutes les issues, puis mande les femmes du *fama* et leur retire les bijoux et objets de valeur. Il enferme les richesses dans une case dont il garde la clef.

Pendant ce temps, on crève les tambours de guerre (*tabala*) et des *sofa* partent prévenir les membres de la famille.

A l'héritier présomptif qui se présente, le chef des captifs montre le cadavre du défunt, pour qu'il en reconnaisse l'identité, et les richesses, afin qu'il s'assure que les biens précieux n'ont pas disparu. Après quoi, des *sofa* sont envoyés dans la capitale pour proclamer le décès du *fama*, pour que chacun apporte son offrande pour les funérailles. Les dons consomptibles serviront aux repas funéraires, les autres (argent, chevaux, étoffes...) entreront dans le trésor royal, bien qu'en principe ils doivent servir à faire des aumônes aux pauvres gens.

Le cadavre est lavé, enseveli, puis inhumé. En général, l'inhumation a lieu à l'intérieur de la maison royale, à l'endroit où le défunt affectionnait se tenir. Si c'est dans le sol d'une case que le défunt est enterré, cette case est abandonnée après en avoir muré la porte.

La porte du réduit central (*tata*) est, elle aussi, murée et l'on en ouvre une autre.

Sur la tombe, l'on égorge des bœufs blancs : leurs peaux sont employées à recouvrir les *tabala* ; leurs chairs,

2: Monteil FA8 Bambara

offertes aux mânes du défunt, sont partagées entre les membres de la famille, les alliés, les familiers... Les femmes se lamentent, pleurent et chantent les louanges du mort en compagnie de gens de caste qui organisent tout. Au dehors, des repas et des sortes d'orgies avec danses bruyantes et chants sont organisés en l'honneur du défunt.

Ce cérémonial se poursuit durant sept jours.

A l'expiration de ce délai, en principe, le nouveau *fama* est proclamé publiquement. A cet effet, le chef des captifs fait ouvrir la porte du *tata* qui avait été murée et toute l'assistance se réunit sur la grande place, devant la maison du *fama*. Sont présents, le nouvel élu, les membres de la famille des Massa-si, les alliés, les tributaires, les chefs *ton'-dyon'* et les *sofa*.

Un bœuf a été égorgé et offert aux mânes du défunt. La peau en est étendue au centre de l'espace libre enfermé par l'assistance ; l'on étale par dessus la peau de mouton, à laquelle sont fixées des amulettes précieuses et qui sert, depuis longtemps, de tapis aux *fama* massa-si. Un bonnet en écarlate, orné d'amulettes, de torques d'or pour les oreilles, de lourds bracelets d'argent constituent également de précieuses reliques familiales.

C'est au représentant de la famille de Kassi Konaré qu'il appartient de faire asseoir le nouvel élu sur la peau de mouton, de le coiffer du bonnet en écarlate et de le parer des anneaux d'or et des bracelets d'argent ; après quoi, il tient au nouveau *fama* un discours où il résume la politique suivie par son défunt prédécesseur et énumère les desiderata des gens du clan.

Alors, le chef des esclaves se prosterne devant le nouveau *fama* et se remet entre ses mains pour figurer que tous les *ton'-dyon'* lui sont soumis, et il lui présente individuellement les principaux groupes d'esclaves, de tributaires...

Une cérémonie réunit le nouveau *fama*, les principaux Massa-si, leurs alliés et les principaux chefs des esclaves et les tributaires au bois sacré de l'idole protectrice du clan, en vue du serment réciproque de loyalisme. Une communion rituelle suit.

De longues et bruyantes fêtes, où le *dlo* (bière de mil) coule à flots, où les victuailles abondent et qu'accompa-

gnent des chants et des danses, marquent la liesse générale. Elles durent sept jours, mais ce n'est que le 40e jour après le décès que le nouveau *fama* est réputé définitivement installé.

En principe, le nouvel élu doit abandonner le soin de sa communauté personnelle à son héritier présomptif. En fait, cet abandon n'est, le plus souvent, que fictif : le *fama* confond ses biens propres et ceux du clan dont il a l'administration, si bien qu'en définitive, les Massa-si et tout ce qui dépend d'eux, personnes et biens, sont partie inhérente et inséparable du clan. Sous le couvert de cette confusion, la tendance générale et tenace de tous les *fama* a été de travailler sans relâche à la confiscation du clan au profit de la communauté des Massa-si. Du moins ont-ils réussi à rendre leur charge absolument héréditaire, sans contestation possible, si bien même que l'élection se borne à reconnaître pour *fama* celui précisément qui est tenu par les Massa-si comme le *fa* de leur communauté.

De là, encore, le rôle prépondérant des Massa-si, qui sont gouverneurs de provinces, chefs de corps d'armée..., affirmant par là la main-mise par la communauté Massa-si sur les biens de toute sorte du clan.

Le corps des *sofa* est plus particulièrement puissant et, par lui, le *fama* contrebalance facilement les tentatives d'insubordination dont témoignent, parfois, les chefs *ton'-dyon'*. Le chef supérieur des esclaves est d'ailleurs, lui aussi, une créature personnelle du *fama*.

Par ces moyens s'accuse l'intime union du *fama* et des *ton'-dyon'*. Elle apparaît, à l'examen, plus étroite qu'à Ségou, parce que dès l'origine, au Kaarta, le *fama* s'est assuré une prééminence incontestée sur les *ton'-dyon'*, et qu'il a su ensuite se dégager de l'emprise de la *ton'* pour, au contraire, imposer son autorité en s'appuyant sur le loyalisme des *sofa*.

Autre particularité, les principaux alliés des Massa-si, les Konaré, dits *Kala-n-ka-u* (originaires du Kala), sont les prêtres de l'idole protectrice du clan. Cette confrérie clanique est, elle aussi, très ferme et apporte au *fama* un appui extrêmement précieux en lui garantissant le loyalisme de tous. Chaque corps de troupe, chaque fraction quelconque du clan est constitué comme une filiale de cette confrérie, de telle sorte que, non seulement tout ce

2: Monteil FA8 Bambara

qui appartient mais tout ce qui touche au clan par quelque côté se réclame de cette tutelle religieuse.

Au Kaarta, comme au Ségou, les *ton'-dyon'* sont répartis en chefferies d'importance variable. Les principaux chefs *ton'-dyon'* forment, auprès du *fama*, une manière de conseil permanent du clan ; tandis que des familiers, choisis au gré du *fama*, constituent un conseil privé, dont l'influence entre souvent en conflit avec les décisions ou les desiderata du conseil des *dyon'-kuntigi*.

Le chef suprême des esclaves a bien, comme au Ségou, une charge très importante, mais, outre que c'est une créature du *fama*, l'homogénéité de la *ton'* ne permet pas à ce personnage d'être un antagoniste aussi dangereux que le *ton'-masa* au Ségou.

Les assemblées générales ont, elles aussi, une autre physionomie qu'au Ségou. Des éléments autres y figurent : en outre du *fama* et des siens, des *dyon'-kuntigi* et des *ton'-dyon'*, ce sont les alliés dont le rôle n'est pas insignifiant, et aussi des tributaires importants, Diawara et Kagoro, qui font sentir le poids de leurs avis et influent par là sur le *fama*. Ces assemblées ont, dès lors et surtout dans les circonstances graves, une indépendance qui impose des décisions au *fama*.

Les revenus du clan ne diffèrent point, en général, de ceux du Ségou.

En résumé, et par comparaison avec celui des gens de Ségou, le clan des Massa-si apparaît comme plus homogène, parce qu'il n'a pas été, à l'origine, enfermé dans le cadre d'une institution indigène préexistante. Il s'est formé et développé librement sous l'initiative de la famille Massa-si, qui s'en est toujours jalousement assuré la direction.

Il offre, par contre, la plus grande analogie avec le clan du Khasso, dont nous avons donné une étude détaillée (1).

(1) Cf. *Les Khassonké*, dans la collection de la *Revue du Monde musulman*.

CHAPITRE VI

L'Islam

1. L'Islamisme et le Paganisme

C'est un lieu commun de dire que les Bambara sont d'irréductibles ennemis de l'Islam.

Pourtant, l'histoire affirme que, depuis des siècles, les Bambara vivent au contact de l'Islam et sont en relation étroite avec des communautés indigènes islamisées ; qu'ils recourent facilement aux bons offices des marabouts de toutes races et de tous rangs.

Sont-ils, en outre, aussi réfractaires qu'on le proclame à l'islamisation ? Les chefs des clans du Ségou et du Kaarta et certains de leurs proches ou familiers, ainsi que des notables, ont pratiqué l'Islam ; les Somono, d'origine Bambara, sont des fidèles et, qui plus est, des fervents propagandistes de la religion musulmane.

A vrai dire, le paganisme et l'islamisme ne constituent pas, chez les Bambara et, plus généralement, les Soudanais, des dogmes antagonistes, comme beaucoup d'Européens le croient et le disent. L'islamisation a, dans ces pays, une contre-partie qui la prépare et l'explique, c'est la soudanisation de l'Islam.

Raffenel rapporte, sur son séjour au Kaarta, un épisode très intéressant : « J'avais, dit-il, pour logeur, un forgeron « appelé Niany, personnage grotesque, naïf à l'excès, « d'une logique à l'avenant, au fond bon homme et sur- « tout fort amusant. Un jour, il vint se plaindre à moi que

« mes nègres se servaient d'un *satala* (1) pour puiser de « l'eau dans sa jarre.

« — Et qu'est-ce que cela peut te faire ? lui dis-je.

« — Ce que cela me fait ! dit-il d'un air vexé.

« Et il me fit l'étonnant raisonnement que voici :

« — Moi, vois-tu, je ne suis pas marabout (musulman), « et si les marabouts prennent de l'eau dans ma jarre avec « leur *satala*, l'eau qui reste sera nécessairement sanctifiée « puisqu'elle aura touché ce vase. Or, moi et mes enfants « nous buvons de cette eau et, comme nous ne savons pas « faire le salam, que nous ne jeûnons pas et que nous « mangeons du porc, Dieu (2) nous punira pour avoir « manqué à ses ordres : car, enfin, toute eau qui a touché « un *satala* rend marabout (3) celui qui en boit, c'est « ainsi que j'ai entendu dire à mon père. »

D'où il résulte qu'en somme *Ngalla* (Allah) est analogue à un de ces *nyana*, dont nous avons parlé, pour lesquels le Bambara éprouve un respect superstitieux, sans être pour cela de ses fidèles ; il évite tout contact avec ce qui le concerne, non par hostilité, mais par crainte d'encourir sa colère pour cause d'impureté ; de même qu'il a recours aux bons offices d'un *nyana* quelconque, il demande l'aide de *Ngalla* par l'intermédiaire de ses prêtres, les marabouts ; d'autre fois, il pense s'attirer les bonnes grâces de *Ngalla* en participant aux grandes fêtes musulmanes et, en imitant les rites extérieurs (4) des fidèles, il ne doute pas qu'il produit les mêmes effets qu'eux.

C'est ainsi que le païen, en tirant profit de l'Islam suivant ses propres concepts, le soudanise ; si bien qu'entre ces deux pôles, islamisme et paganisme, existent une infinité d'états intermédiaires qui les relient l'un à l'autre et qui, selon l'angle sous lequel on les observe, apparaissent tantôt comme une islamisation du Soudanais et tantôt comme une soudanisation de l'Islam.

Le père Niany, forgeron de caste, appartenait à cette

(1) Sorte de bouilloire en cuivre ou en fer-blanc, d'origine européenne, employée par les Soudanais musulmans pour accomplir leurs ablutions rituelles.

(2) C'est-à-dire dans l'esprit de Niany, le *nyana* nommé par les Bambara *Ngalla* (Allah).

(3) C'est-à-dire adepte de *Ngalla* (Allah).

(4) Dans le cdute de l'Hyène, donné ci-après, l'on peut voir comme un exemple de cette mimique dans la manière de ceux qui, après l'Hyène, viennent faire jouer, en quelque sorte, chacun des *nyana* que l'Hyène a découvert (Voir au chapitre VII).

2: Monteil FA8 Bambara

catégorie d'individus qui, adonnés aux pratiques de l'occultisme indigène, tiennent l'Islam pour un hermétisme antagoniste, jusqu'au jour où ils s'aperçoivent qu'il est susceptible de leur fournir de nouveaux moyens magiques utilisables. Nombreux sont ces forgerons, magiciens à l'exemple de Niany, qui sont venus à l'Islam pour puiser à pleines mains dans l'arsenal de magisme qu'il traîne avec lui dans ces pays.

Ainsi, toutes les confréries indigènes ont adopté la divination géomantique importée par les musulmans, si bien qu'il n'est aucun Bambara qui ne consulte le géomancien, qu'il appelle : *laturudala*, ou *kenyelala* (1), ou *buguridala* (2). Ces trois vocables attestent à eux seuls l'œuvre de soudanisation : alors que le premier a pour point de départ une déformation de l'arabe *et tereb* (la terre), les deux autres sont strictement bambara dans toutes leurs parties. Par ailleurs, les transformations du jeu géomantique témoignent, elles aussi, dans le même sens.

De là, l'on peut conclure qu'à certains égards, l'Islam a renforcé le paganisme : il est, en effet, couramment admis chez les païens, que le géomancien illettré, mais expérimenté dans cet art divinatoire, aboutit aux mêmes résultats dans ses recherches que le savant marabout guidé par le livre d'Ez Zenati : le *laturudala* réputé tire un prestige particulier de cette concordance corroborée par un livre, et c'est également une source d'influence pour le clergé des confréries.

Nous sommes ainsi amenés à vérifier les contacts entre l'Islam et le paganisme chez les Bambara qui font l'objet de cette étude.

Les récits historiques qui précèdent mettent en évidence les relations continues des chefs indigènes avec les marabouts pieux et renommés. Que surgisse une affaire litigieuse dans laquelle l'arbitrage païen échoue, et le dernier recours est l'appel à la sentence, à l'intervention du marabout, toujours alors recherchée et accueillie avec éférence ; ainsi ont agi, dans les circonstances les plus délicates, Mamari, Tonmassa, Ngolo, les fils de Ma-n-son.

(1) Dérivé de *kenye* : sable et de *la* : poser : écrire sur ; celui qui écrit sur le sable.

(2) Dérivé de *buguri* : poussière et de *da* : poser, écrire sur : celui qui écrit dans la poussière.

2: Monteil FA8 Bambara

Qu'il s'agisse de perpétrer un mauvais coup ou de susciter une meilleure destinée, c'est encore au marabout que les chefs font appel : Mamari contre le Massa-si Foro-koro, Ngolo, pour s'assurer une renommée qui lui survive...

En tant qu'arbitre judiciaire, il semble que le marabout tire son autorité plus peut-être de sa conduite réputée intègre et impartiale que de sa science des textes ; dans d'autres cas, c'est à son esotérisme musulman que l'on prête une valeur capitale.

Il est d'ailleurs reçu que les grands maîtres, les grands personnages soient initiés aux choses de l'Islam, comme si elles constituaient une simple branche de cet occultisme auquel ils sont spécialement adonnés. Les Kouloubali, les Dyara... et autres seigneurs des clans du Ségou et du Kaarta ont pratiqué l'islamisme (1) sans trahir le paganisme ; au contraire, en lui ajoutant le lustre de ces mystères étrangers, l'on peut dire qu'ils ont soudanisé l'Islam aussi complètement que possible : ni Mamari, ni Ngolo, par exemple, n'ont été en quoi que ce soit gênés par les pratiques musulmanes, demeurés grands maîtres de leurs idoles protectrices, ils ont simplement emprunté (2) les « manières » extérieures de l'Islam.

Musulman de même sorte, le sanguinaire Dékoro qui, au moment où il fut assassiné par Tonmassa, se disposait à aller faire ses ablutions, suivi de son fidèle forgeron, porteur précisément d'un de ces *satala* que le père Niany tenait pour si compromettants.

Bien entendu, il ne faut pas que l'adoption de l'Islamisme entraîne une déviation politique susceptible de compromettre les intérêts du clan ; il y aurait alors trahison, et ce fut le cas de Touro-koro Mari. Il fut mis à mort non pour son adhésion à l'Islam, mais parce qu'il s'inféodait à El Hadj Omar, au point de mettre en péril l'indépendance du clan.

Il est à remarquer que cette recherche des choses islamiques n'a pas été imposée aux Bambara par des convertisseurs fanatiques et guerriers ; en tout cas, elle

(1) A la manière soudanaise s'entend.

(2) Cet emprunt se fait avec la gaucherie que le Noir met, par exemple, à se revêtir d'un habit européen tombé en sa possession. L'aisance de quelques-uns est une exception comme il en existe en tout.

2: Monteil FA8 Bambara

remonte à une époque bien antérieure aux exploits des « gens du Macina » et de « ceux du Fouta ».

Mungo Park signale qu'à son passage, la moitié de l'armée du Kaarta était musulmane, et nous sommes mieux encore renseignés par Raffenel : il ne s'agit évidemment, d'ordinaire, que d'un Islam soudanisé, mais c'est déjà un stade extrêmement important.

Raffenel constate, donc, qu'au culte des ancêtres, général chez les Bambara, les gens du clan Massa-si ont adjoint celui d'un *nyana* à *boli* très redouté ; qu'en outre, tous les Bambara connaissent *Ngalla* (Allah) et que, quoique ne pratiquant l'Islam que vaguement, ils se distinguent entre eux en fidèles et infidèles. Ce sont surtout les Kouloubali qui se considèrent comme musulmans et affectent de se conduire comme tels.

D'où ce curieux spectacle où éclate un dualisme si plein d'enseignement : pour la fête du Baïram, avait lieu l'assemblée de ce que l'on pourrait appeler les états généraux du clan massa-si ; les Kouloubali, chefs de ce clan, leurs parents, leurs alliés, les principaux chefs des esclaves et autres dignitaires ne manquaient pas d'assister et de contribuer de leurs personnes aux cérémonies cultuelles du *nyana*, protecteur de leur clan ; car ces assises étaient spécialement affectées au renouvellement du serment de loyalisme prêté sur cette idole. Or, concurremment, nous dit Raffenel, la fête musulmane du sacrifice du mouton se déployait au milieu de la liesse générale, dirigée, il est vrai, par des marabouts soninké, mais avec la participation de la plupart des Bambara, qui imitaient tant bien que mal les gestes des officiants et, souvent, sacrifiaient un mouton.

Et Raffenel remarque : « Tout kafirs qu'ils sont, le « Bambara ne s'en montrent pas moins respectueux à « l'égard des marabouts. Ainsi, pour les fêtes du Baïram, « les marabouts saracolés (1), autrement dits les *sila*, se « réunissent aussi à Koghé (2) et adressent des prières « au ciel pour la conservation de la vie du roi et la splen- « deur de son règne. L'usage veut que de riches présent « soient, dans cette circonstance, offerts au *sila* par le « souverain. »

(1) Qui s'appellent eux-mêmes soninké et que les Bambara dénomment Marka.

(2) La résidence royale d'alors des chefs Massa-si.

2: Monteil FA8 Bambara

Ce dualisme qui paraît singulier, que l'on a interprété, parfois, comme le résultat d'une empreinte islamique due à une hégémonie musulmane antérieure, est, au contraire, sans aucun doute possible, un trait essentiel du milieu indigène dans lequel toutes les religions s'épanouissent, en principe, sans contrainte, voire avec le concours bienveillant des fidèles de confessions diverses, si l'on peut ainsi parler des adeptes des innombrables *nyana*. Car c'est un fait certain que, chez les Noirs, toute religion bénéficie, *a priori* et à cause de sa nature même, d'une particulière estime.

Dans l'esprit de l'indigène, l'étranger est surtout dangereux parce qu'il est supposé détenteur de procédés magiques mystérieux. Nombre de légendes soudanaises attestent que, pour le Noir, l'abord entre étrangers est marqué par un combat dont la magie fait tous les frais. Comme conséquence de cet état d'âme, du moment où l'exercice du culte de l'étranger n'entraîne pas des calamités, non seulement ce culte est toléré, mais encore d'aucuns s'y associent d'abord comme à une manière de voie surérogataire qu'ils ajoutent à leurs propres cultes, puis, peu à peu, comme des fidèles.

L'Islam a donc, lui aussi, bénéficié de cet état d'âme. Pour le Bambara, obsédé, comme nous l'avons vu, par le surnaturel, le musulman s'impose par les manifestations extérieures et publiques de son culte. Comment n'être pas frappé par cette divinité d'Allah sans cesse proclamée tout le long du jour, ces pratiques religieuses qui s'étalent aux yeux de tous : ablutions, prières à haute voix, dans une langue inconnue, chapelet, mosquées parfois monumentales, grandes cérémonies impressionnantes.

Par ses livres, l'Islam se présente, en outre, avec un caractère de certitude qui fait défaut aux cultes noirs.

Enfin, il n'est pas douteux que le musulman instruit, proprement vêtu, qui ne s'enivre (1) pas et se conduit avec dignité (1), en impose beaucoup aux païens ; son seul exemple crée une atmosphère favorable à l'Islam.

Ainsi, certains s'efforçant au moins à copier ces manières extérieures, se trouvent entraînés vers l'Islam dont ils pratiquent les rites, sans même désirer se convertir : se vêtir de blanc, coiffer le bonnet blanc, traîner des

(1) Au moins en public.

sandales, égrener ostensiblement un chapelet, faire salam en marmotant quelques mots incompréhensibles ou en redisant invariablement : « Allah Akoubar ! », participer aux grandes cérémonies, cela suffit pour se donner un genre distingué, sans, du reste, rien abandonner des traditions païennes.

C'est à ce simple formalisme que se réduisait cet islamisme de l'armée bambara signalé par Mungo Park et des Kouloubali et autres dignitaires. Par contre, sans exception, les Bambara recherchent les recettes magiques : talismans, amulettes, remèdes et procédés de toutes sortes ; et l'Islam traîne, avec lui, tout un arsenal de magie très recherchée des Noirs.

En plus de ces attraits, l'Islam se présente aux Bambara avec des institutions qui ne s'opposent pas systématiquement aux siennes. Il admet la polygamie, le divorce, la répudiation, l'esclavage... Pratiqué de longue date par des indigènes qui l'ont habilement soudanisé, il s'adapte sans peine à toutes les situations. Le forgeron, maître ès-occultismes, n'a guère changé en devenant marabout, il a seulement acquis de nouvelles manières qui lui permettent de présider à la naissance, à la circoncision, au mariage, au décès, aux diverses cérémonies familiales ou sociales, au nom de l'Islam, mais d'un Islam si voisin du paganisme, qu'il ne s'en différencie que par le nom ; Allah devenu *Ngalla* a pris place dans le panthéon bambara au milieu des autres *nyana*, il a seulement sa « manière ».

Cette « manière » offre, d'ailleurs, dans certains cas, des avantages qui provoquent l'adhésion. Ainsi, les esclaves des vrais musulmans ont intérêt à donner d'indéniables témoignages de leur foi nouvelle pour se faire libérer : Ngolo a usé de ce moyen, nous rapporte la chronique de Ségou.

Pour échapper à l'arbitraire et à la rigueur de la coutume, la femme, et plus généralement les « gens faibles », arguent de cette prétendue conversion qui n'est qu'exceptionnellement profonde et sincère.

2. Les agents de l'Islam

Pour le peuple qui nous intéresse ici, l'on peut dire que le centre qui, directement ou indirectement, a eu le plus

2: Monteil FA8 Bambara

d'influence pour la diffusion de l'Islam, c'est la ville de Dia (1).

Dia est assurément la métropole la plus ancienne de l'Islam dans le Soudan occidental, mais d'un Islam accommodant qui transige sans difficulté avec les coutumes indigènes et fait la part large à la magie.

« La caractéristique des marabouts de Dia, c'est leur « penchant à peine déguisé vers la magie islamique. La « ville a toujours passé pour le grand centre de fabrication « des amulettes de la vallée moyenne du Niger. » (Marty, *Etudes sur l'Islam et les tribus du Soudan*, t. IV).

Ces marabouts appartiennent à des races fort diverses, mais ce sont ceux de race marka qui dominent et il faut leur rattacher leurs confrères bozo, sur la formation desquels ils ont toujours exercé une influence prépondérante. Des uns et des autres dérivent le plus souvent les marabouts somono.

Tous se rattachent, de façon ou d'autre, aux grands maîtres de l'Islam maure ou peul et, par eux ou leurs émissaires, relèvent de quelque confrérie. Toutefois, ce côté doctrinal n'a qu'une importance très relative auprès des conséquences considérables nées de la soudanisation de l'Islam poursuivie pendant si longtemps, sous diverses formes, par ces agents actifs et mêlés intimement à la vie locale.

Quant aux étrangers, berbères ou arabes, qui paraissent avoir de leur vivant une certaine prépondérance, ils sont, en définitive, absorbés par le milieu, auquel leurs enfants appartiennent totalement, et, par suite, sacrifient toute indépendance.

Telles sont les grandes lignes qu'il ne faut pas perdre de vue, car elles dominent l'œuvre d'islamisation pacifique, qui donne à l'Islam si bien droit de cité qu'en fait, comme ses propagandistes originaux, il a pris peu à peu figure entièrement indigène.

En tout temps, cette propagande et cette diffusion pacifiques ont fonctionné et c'est à elles qu'il faut attribuer l'ambiance islamique répandue sur les deux rives du Niger-Moyen.

La manière forte des « gens du Macina », aussi bien que

(1) Ville de la rive gauche du Niger, dans la province actuelle de Macina.

des « gens du Fouta », n'a pas, à beaucoup près, été aussi efficace, et quelquefois même l'a compromise. Il faut, cependant, remarquer que les « gens du Macina » ont obtenu des résultats étendus et durables parce que l'œuvre (1) méthodique et prolongée de Cheikou Ahmadou Bari a réalisé des conversions que l'ambiance avait dès longtemps préparées.

Par contre, le fanatisme sectaire des « gens du Fouta » a contraint, momentanément, les timorés à faire profession de foi musulmane, mais sans esprit de conversion, uniquement pour échapper à un péril menaçant ; ce péril écarté, chacun a repris son indépendance.

Les familles somono, que la tradition historique mêle aux premiers événements du clan de Ségou, les Kané, les Dyiré, les Tyéro sont encore sur place et leurs représentants sont tenus pour des musulmans éclairés et zélés. Le récit nous donne les chefs de ces familles comme des marabouts notoires déjà au début du XVIIe siècle : c'est chez Alfa Sérou Kané (2) que Soma Kouloubali vint prendre l'hospitalité. Almami Ousman Dyiré, qui résidait à Ségou-koro, s'installa à Togou pour échapper à l'importunité du voisinage de Mamari Kouloubali. Quant aux Tyéro, venus, dit-on, du pays bobo au temps de ce même Mamari, ils occupèrent une situation importante par l'un des leurs, Bari Tyéro, qui était chef des Somono.

Ces trois familles, Kané, Dyiré et Tyéro, tenues pour essentiellement Somono, remontent, sans aucun doute, à des souches soninké et bozo entremêlées, car le changement de nationalité par élection est fréquent. Les Dyiré du Ségou, dont le nom déformé a donné celui des N-Guiré de Koulikoro, s'apparentent originairement aux Bozo, Dyité ou Guité de Kabara, eux-mêmes d'origine soninké, tout comme les Guissé du Gadiaga.

Les Kané sont plus proches encore de cette origine soninké. Quant aux Tyéro, ils se rattachent à une souche bozo du Pondori (région de Diénné).

A ces champions de l'Islam sur la rive droite du Niger, correspondaient, sur la rive gauche de ce fleuve, Kara-

(1) Voir cette œuvre dans *Monographie de Djénné*

(2) L'un de ses descendants, Mamadou Kané, servit d'intermédiaire à Ngolo pour rentrer en grâce auprès de Mamari. — Plus tard, parmi les trois arbitres appelés pour ramener la paix entre les fils de ce même Ngolo, se trouvait le marabout somono Birama Kané, qui résidait à Sien.

2: Monteil FA8 Bambara

moko Ousman Dyari, à Nyamina ; les Khomma et les Diakhaté, à Sansanding, ainsi que les chérifs qui, dans cette dernière localité, avaient à leur tête le chérif Ismaïl.

Le long du fleuve, les Bozo et les Somono ont, nécessairement, une prédominance, mais cette importance locale ne doit pas faire oublier que les uns et les autres procèdent des Soninké qui, dans tout le bassin du Niger, de Bammako à Mopti, forment le fond le plus ancien du prosélytisme musulman.

A la même époque, XVIIe et XVIIIe siècles, ce sont les Soninké qui islamisent tout le pays, où le clan des Massa-si va dominer au milieu de vicissitudes qui le contraindront à de continuels déplacements sans sortir, cependant, de la zone acquise à l'Islam par les Soninké. Si bien que les éléments mêmes de ce clan se trouveront peu à peu amenés à s'islamiser, à la mode indigène bien entendu, c'est-à-dire en soudanisant ce qui, dans l'Islam, leur paraît de nature à donner un cachet de supériorité à leur oligarchie.

L'empire de Cheikou Amadou Bari contraignit les Bambara qui y furent soumis à adopter les manières musulmanes et, pour beaucoup, cette conversion fut réelle. Pour ce qui nous intéresse ici, citons les collectivités Bambara qui forment la majorité de la population dans les cantons de Dérari et de Femay (cercle de Diénné). Les Bozo furent, eux aussi, profondément influencés par l'action de Cheikou Amadou Bari et plus encore, peut-être, les Somono.

Quant aux « gens du Fouta », ils firent la conquête des populations du Kaarta et du Ségou, mais leur domination n'eut pas une heureuse influence pour l'Islam.

C'est de Farabana qu'El Hadj Omar envoya aux Massa-si un messager pour leur enjoindre de se convertir. Comme nous venons de le voir, les Massa-si pratiquaient l'Islam à la soudanaise, c'est-à-dire sans rien abandonner de leurs coutumes, ils avaient pris des dehors musulmans qu'ils estimaient de bon ton.

L'ultimatum d'El Hadj Omar leur parut un défi auquel ils répondirent par la mise à mort du messager.

Omar mit son armée en marche contre les Bambara. Il les battit à Koulou, franchit le Sénégal à Soutoukoulé,

2: Monteil FA8 Bambara

entra à Kouniakari, traversa le Séro, atteignit peu après Yélimané et, sans s'arrêter, traverse le Guidionné, prend Tango, Dioka et, enfin, à Simbi, reçoit la soumission de Mamadi Kandia, chef des Kouloubali ; de Karouga, chef des Diawara ; de Nouhoun et Sambonné, chefs des Peuls du Bakounou ; de Mahoundé, chef des Kagoro.

Omar se transporte alors à Nioro, il y confisque le trésor des Massa-si, met à mort les enfants de Mamadi Kandia et impose l'Islam aux gens de Nioro ; notamment, il oblige les polygames à ne garder que quatre femmes, il répartit les autres entre ses talibés.

Ces victoires et les excès qui les accompagnèrent déterminèrent la révolte des populations indigènes. Omar fut alors assiégé dans Nioro, pendant que le reste de son armée était bloqué dans Kolomina. Il réussit à rompre l'investissement de Nioro et à se porter au secours des siens à Kolomina. Malgré un grave échec à Kandiari, il délivra Kolomina.

De là, il revint à Nioro et, ayant mis Mamadi Kandia à mort, il réussit à dominer la révolte des Bambara : dès lors, le Kaarta fut vaincu et Omar s'installa à Nioro, qu'il fortifia.

Les Diawara, entraînés et commandés par Karouga, se révoltent. Omar les bat à Diabigué, subit un échec à Bambéro, mais, en définitive, triomphe de cette sédition du Kingui.

Alors, il entre en pourparlers avec Ahmadou, sultan du Macina, en vue d'une alliance pour, d'un commun accord, abattre le Ségou. Ahmadou refuse et marche contre Omar : il est battu à Kassakaré.

Omar entre en rapport avec le chef du Ségou, Tourokoro Mari ; ce dernier, accusé de trahir son clan, est mis à mort par Kégné-Mari et remplacé par Ali (1856).

C'est à cette époque qu'Omar se heurte aux Français, à Médine. Trois années durant, son activité se trouve retenue à l'Ouest par les affaires de Médine, Koundian et Guémou (1856-1859).

En 1859, la révolte gronde de nouveau au Kaarta. Omar quitte Nioro, qu'il laisse à son dévoué serviteur Moustapha ; par Bagoïna, il contourne le Diangounté et vient tomber, à Marikoya, sur les Bambara du Kaarta et du Bélédougou. La prise de Marikoya eut un grand retentissement : cette agglomération était une sorte de capitale

2: Monteil FA8 Bambara

du paganisme et l'on raconte qu'Omar, parcourant le village en flammes, se heurtait à d'innombrables objets magiques répandus dans l'intention de le faire mourir. Avec le bout de son bâton ferré, il touchait chacun de ces objets, prononçait une formule d'exorcisme et, aussitôt, l'objet se précipitait dans le feu.

Après sa défaite, Karouga, chef des Diawara, se réfugia dans le Ségou. Il se fit donner une armée par Ali et marcha contre Omar.

Il fut vaincu par lui dans le nord du Bélédougou.

Les Bambara du Bélédougou et du Fadougou furent également vaincus, ainsi que la nouvelle armée du Ségou, accourue pour les aider.

N'ayant plus de quoi nourrir ses gens à Marikoya, Omar décide de marcher sur Ségou. Un épisode, caractéristique de ces temps de banditisme, marqua le départ : Omar décida d'abandonner, comme bouches inutiles, les femmes enlevées aux vaincus par ses fidèles, et ces malheureuses tombèrent aux mains des fétichistes.

En avril 1860, Omar entra à Nyamina. Quand il eut épuisé les vivres de cette région, il marcha sur Oïtala, village de Tata, fils d'Ali, et s'en empara. Sansanding lui fut livré par les Khomma, en haine des Cissé.

Ahmadou, sultan du Macina, lui écrivit d'évacuer le pays et envoya contre lui une armée commandée par Ba Lobbo, son oncle, qui vint à Kani, en aval de Sansanding, sur le Niger. Ali, chef du Ségou, se joignit à Ba Lobbo, à Tio.

En janvier 1861, Omar franchit le Niger, bat les alliés et entre à Ségou, le 10 mars 1861.

Les deux clans bambara du Ségou et du Kaarta étaient définitivement battus.

A peine après quelques mois de séjour à Ségou, Omar recevait la soumission des anciens fonctionnaires bambara : chefs d'armée, chefs territoriaux. Il leur imposa entre autres conditions : de se raser la tête, de ne plus boire de liquides fermentés, de ne plus manger de viandes impures, de faire les prières rituelles, de réduire à quatre le nombre des femmes légitimes de chacun... Il se fit remettre des otages, fils ou frères de chefs ou de notables, et les incorpora dans ses *sofa*.

Quand Omar quitta Ségou, en 1862, au mois d'avril,

pour marcher sur Handallahi, il laissait à son fils Ahmadou une garde de 1.500 talibés et l'appui des chefs bambara qui lui avaient prêté serment de fidélité.

8. Les résultats

Il est habituel d'envisager les entreprises guerrières d'Omar du seul point de vue de l'Islam et d'en confondre la démarche et les résultats sous le titre, fort sujet à caution et, en tout cas, très ambigu, de prosélytisme peul. C'est là une question dont l'étude approfondie déborde le cadre du présent ouvrage. Bornons-nous ici à notre sujet.

Aux clans du Kaarta et du Ségou, Omar a substitué le clan des « gens du Fouta », en prenant pour prétexte et but de ses conquêtes la conversion des Bambara à l'Islam. En réalité, cette étiquette musulmane n'a rien changé aux coutumes indigènes : le clan des gens du Fouta s'est trouvé conditionné et dominé par les mêmes principes que les clans du Kaarta et du Ségou.

Sa composition en est une preuve : Omar et sa communauté sont à la tête d'une association formée avec eux par les talibés, les gens du Fouta, les *sofa* et *ton'-dyon'* habituels, et des *tuburu* ou gens soumis de force à l'Islam. Tout ce monde, soudé par les intérêts matériels, est rendu solidaire par la foi commune. Des chefs d'esclaves sont détenteurs de grands commandements militaires ou politiques... Qu'y a-t-il là que nous n'ayons examiné en détail dans ce qui précède ? Les moyens de domination sont identiques, une seule étiquette diffère : c'est l'islamisme qui est, affirme-t-on, le moteur, au lieu du paganisme.

L'évolution de ce clan ne diffère pas non plus, dans ses grandes lignes, de ce que nous avons déjà étudié ; on peut ainsi la résumer.

Homme d'une intelligence et d'une maîtrise remarquables, Omar aurait probablement donné à son œuvre la cohésion et la solidité qui lui auraient assuré quelque durée : il périt trop tôt, sans avoir su ou pu limiter, au moins temporairement, l'extension de ses conquêtes.

Il laissa son fils Ahmadou aux prises avec les pires difficultés. Ahmadou n'avait ni l'autorité ni le prestige d'Omar, pour en imposer aux chefs du Fouta que son

père avait enchaînés à sa fortune. Aussi formèrent-ils un parti de mécontents qui intriguèrent contre lui à l'instigation et au profit de ses divers adversaires ou ennemis.

Il eut à tenir tête aux plus graves séditions, fomentées contre lui-même, dans sa communauté familiale, par ses propres frères. Il osa se débarrasser de certains de ces derniers par le crime. Il fut de ces *fa*, à la fois faibles et cruels, qui ne peuvent ni ne savent faire accepter et au besoin imposer leur autorité. Aussi, jamais Ahmadou ne sentit autour de lui l'affection confiante et dévouée des siens.

Abandonné à l'ascendant impérieux et versatile d'un petit conseil de familiers, il fut comme un jouet aux mains de ces intrigants.

Les expéditions, parfois victorieuses, qu'il conduisit pour abattre les ennemis de l'extérieur et, en même temps, satisfaire le besoin de pillage de ses fidèles, demeurèrent sans résultat politique important, faute d'en tirer toutes les conséquences qu'aurait permis un plan mûrement étudié et bien adapté aux contingences locales.

De sorte qu'en définitive, ce long règne ne fut qu'une longue période d'agitation des gens du clan, accompagnée d'une exploitation effroyable des populations conquises.

Quest-ce que l'Islam pouvait gagner à un tel régime ? Si nous laissons de côté, parce que hors de notre cadre, l'influence doctrinale, œuvre propre d'Omar, l'on peut affirmer que l'hégémonie *fouta-n-ke* a été une très regrettable aventure pour la diffusion de l'Islam chez les Bambara qui nous occupent ici. Aucune organisation adéquate, semblable à celle de Cheikou Ahmadou Bari au Macina, n'a discipliné les païens et n'a su les intéresser, ni surtout les attacher aux destinées du clan des gens du Fouta. Le fanatisme des talibé, la brutalité féroce des *sofa*, l'incohérence politique du *fama* ont maintenu les Bambara en état de révolte perpétuelle, déclarée ou latente. Ce n'est point l'Islam, qu'il faut accuser, c'est la maladresse et la tyrannie de ses agents, c'est le régime politique qui est responsable de l'hostilité irréductible des Bambara.

L'Islam prospère dans la paix. Il n'est point repoussé de parti pris par les païens ; au contraire, les Bambara vivent en bonne harmonie avec les fidèles qui, pour eux-

2: Monteil FA8 Bambara

mêmes, accommodent l'Islam avec la coutume indigène. C'est pourquoi les Somono, Bozo, Marka demeurent les propagandistes les mieux qualifiés et les plus heureux de l'Islam en pays bambara. C'est par eux que, doucement, l'ambiance musulmane pénètre peu à peu le milieu indigène comme par imbibition.

La vraie conversion s'opère, le plus souvent, de manière insensible, par cette voie de la soudanisation de l'Islam dont les infimes ramifications forment comme un tissu de capillaires par où toute la sève musulmane se transforme pour aller à son tour transformer l'âme indigène, souvent à son insu. Il en résulte une religion qui n'a plus de l'Islam que le nom, mais qui, parfaitement adaptée, a exercé et exerce encore, et pour longtemps, un rôle capital dans l'évolution de la société indigène.

CHAPITRE VII

Textes

Aperçu littéraire

Le dialecte bambara est suffisamment connu par les travaux déjà publiés et portés à l'index bibliographique pour qu'il ne soit pas nécessaire de procéder ici à une étude nouvelle, soit de la grammaire, soit du vocabulaire. Par contre, il nous semble bon d'apporter notre contribution à la collection des textes déjà parus.

Nos récits ont été recueillis soit à Médine, soit à Diénné, auprès de gens du Kaarta et du Ségou, bons informateurs ; ils appartiennent aux divers genres littéraires indigènes.

Les uns sont simplement récréatifs, tel celui de : *Le lièvre et son talisman de finesse* ; quelquefois, il s'y ajoute une manière de moralité, comme dans *l'Enfant et le Caïman*, ou une velléité d'islamisation, comme dans *Samba le lâche*.

Plus souvent, c'est une fidèle description du milieu indigène, comme dans *l'Hyène*, peinture pleine d'intérêt, depuis l'interrogatoire du devin jusqu'aux divers incidents qui nous montrent l'inventeur du trésor à la disposition du *dugu-tigi* ; de même *l'Hyène et la Vieille* atteste comment, dans ces régions, les pauvres gens sont à la merci des intrigants audacieux dont ils ne peuvent triompher que grâce au « protecteur puissant », si recherché de tout Bambara ; de même, encore, *l'Homme aux trois tresses*,

dont le thème, probablement emprunté à l'Orient, est si habilement revêtu que tout y est parfaitement indigène.

La première partie de *Bakari Dyan* est un exemple de tradition historique ; tandis que la deuxième partie est une affirmation de la condition de la femme : méprisée par son mari, vénérée par son fils.

Mais les récits qui doivent ici retenir spécialement notre attention sont ces sortes de contes magico-religieux dont nous donnons deux exemples sous le titre : *Le petit Maran-malheur*. Les histoires de ce Maran-malheur sont en nombre infini, dans cette région du Soudan ; elles paraissent d'origine soninké, non seulement à cause du nom même du principal auteur, Maran, mais aussi parce que c'est chez les Soninké qu'on les trouve en majorité. Elles comportent d'ordinaire deux personnages de premier plan : Maran et soit une vieille, soit un forgeron. En soninké, Maran signifie « maître » ; le personnage est d'habitude incarné dans un enfant. Les vieilles et les forgerons sont réputés comme praticiens de la sorcellerie.

Pour comprendre nos deux récits, il importe d'observer que certains personnages : Maran, la vieille, le lézard, l'arbre, l'aigle, la tortue, le baobab, le veau, sont des formes naturelles, c'est-à-dire accessibles à nos sens, sous lesquelles se jouent des esprits en action les uns contre les autres.

Les hommes, parmi lesquels se déroulent ces drames, ne se doutent de rien, y participent inconsciemment et, en tout cas, paraissent ne pas pouvoir s'y opposer. Ainsi voit-on agir la mère de Maran, son frère, ses camarades ; et, de même, la fille, la fillette et les voisins de la vieille.

Pour l'observateur superficiel, tout se passe donc, extérieurement et au grand jour, en conformité avec les lois de la nature humaine ; seul, le « voyant » peut soulever le voile qui cache la réalité.

Cette littérature se rattache à la mystique précédemment exposée ici et qui, tenant à toutes les fibres de l'indigène, vivifie tous ces récits, pour nous étranges et incompréhensibles. C'est à l'anti-sorcier, c'est-à-dire au magicien qui fait métier de découvrir et de détruire les *subɔ*, qu'est due cette littérature. Il la créée et la vulgarise à l'occasion et au cours des exercices publics de sa profession. Il se produit plus particulièrement pour les

2: Monteil FA8 Bambara

fêtes et les cérémonies qui accompagnent le *soli* : là, dans des soirées qui se prolongent fort tard dans la nuit, il débite, ou plus exactement chante, ses récits au cours de ses danses, soutenues par un orchestre et par des chœurs. Tout ces récits tendent, en définitive, à affirmer que le monde sensible n'est que l'apparence sous laquelle le monde surnaturel se révèle à l'homme et poursuit ses fins, sans se soucier de lui autrement qu'en le faisant servir à ses desseins.

Il en ressort également une description, au moins schématique, de ces *suba*, esprits du mal, terreur de tout indigène.

Le *suba*, c'est l'esprit malin toujours en quête d'âmes humaines à dévorer, sans que l'on dise dans quel but, mais, semble-t-il, pour s'alimenter et se fortifier. On nomme aussi *suba* tout ce qui, personne ou chose, est « possédé » par cet esprit malin.

A nous en tenir aux seules personnes, il y a des gens qui sont *suba* sans le savoir. Ainsi apparaît la vieille au cours de la première version de : *Le petit Maran-malheur*. Durant la nuit, elle a tué sa fille, elle lui a mangé le cœur et le foie ; au jour, elle ne semble pas se souvenir de cet horrible forfait, car elle en poursuit la vengeance avec l'aide de ses voisins, tout aussi ignorants de son état qu'elle-même. Elle a agi pour le compte d'un *suba* qui la possède à son insu.

Il en est autrement de Maran. Il appartient à cette catégorie de *suba* par nature, qui sont les plus redoutés.

Enfin, il y a les *suba* volontaires, gens qui, par des pratiques appropriées, appellent le *suba* en eux et se délectent à le servir et ce sont là, aussi, de grands criminels. Ces *suba* passent pour s'excorporer à l'aide de pratiques spéciales et, dans cet état, assistent, dit-on couramment, à des réunions mystérieuses et nocturnes de *suba* pareils à eux.

D'autre part, il est reçu que certains individus se métamorphosent, d'ordinaire pendant la nuit, en de terribles fauves qui se jettent sur le passant pour le dévorer et, par la manducation de son cœur et de son foie, s'assimiler son âme. Il est reçu que, dans certaines confréries, les *mara-mina-de* sont portés à une sorte de folie mystique par les chants, les danses, les libations, et, dans cet état, poursuivent, tuent et dévorent les

2: Monteil FA8 Bambara

victimes humaines désignées d'avance par le clergé de la secte.

Comme on le voit par les textes sur Maran ci-joints, le *suba* qui a élu un individu, pour s'en servir comme il lui plaît, ne se borne pas à cette seule apparence, il est ami des métamorphoses.

Les vieilles femmes sont souvent tenues pour *suba* ; non pas toutes les vieilles femmes, mais particulièrement les pauvresses qui vivent seules, taciturnes, qui passent pour connaître les vertus des plantes et font métier de matrones pour aider aussi bien aux avortements qu'aux accouchements ; celles qui ont pris l'humanité en aversion parce que leur vie est un calvaire de misère, de larmes et de malheurs. L'on accuse aussi du crime de sorcellerie les femmes sans soutien, qui possèdent quelque fortune que l'on veut confisquer.

Ces gens « possédés » des *suba* usent, prétend-on, de certains charmes pour, en quelque manière, paralyser leurs victimes ; ces charmes sont appelés *siri* (liens) ; ils revêtent des formes quelconques et sont, au demeurant, des manières de *nyana* au service du *suba*, ils attachent (*siri*) la victime et la livrent sans défense au *suba*.

Les possédés des *suba* mangent certaines parties de leurs victimes, le cœur et le foie, et procèdent eux-mêmes, à l'aide d'ustensiles de cuisine, à la préparation de leurs macabres festins (1).

L'anti-sorcier est un magicien qui se donne pour rôle de découvrir et de détruire les *suba* ; quelquefois aussi de les soigner et de les guérir. S'il arrive que, dans la communauté, des faits suspects donnent à penser qu'un communautaire est possédé des *suba*, on consulte l'anti-sorcier qui, tout d'abord, par ses procédés de divination, recherche si les faits allégués sont bien imputables à celui que l'on soupçonne ; dans l'affirmative, il précise le régime à suivre pour soigner ou guérir le possédé : c'est souvent long et coûteux.

Lorsque l'inculpation a pour base des faits ayant occasionné la mort ou des maladies mortelles, ou autres graves calamités, la recherche du coupable revêt un caractère tragique, toutes les communautés intéressées sont

(1) Voir la scène où Maran et la Vieille dépècent la fille de celle-ci pour en manger les viscères, page 380, § 8.

2: Monteil FA8 Bambara

convoquées en assemblée générale et, au milieu de cette affluence, l'anti-sorcier procède à des chants et à des danses qui lui donnent l'extra-lucidité grâce à laquelle non seulement il désigne les coupables, mais donne les preuves de leur culpabilité.

Les « possédés » des *suba* font usage de *siri* et d'ustensiles de cuisine qu'ils dérobent, affirme-t-on, à la vue de tous en les enfouissant dans la terre. L'anti-sorcier, au cours de ses danses, savamment conduites, désigne ces cachettes, qui, aussitôt fouillées par des acolytes, permettent de saisir : les *siri*, les ustensiles de cuisine, et souvent aussi les reliefs, prétendûment humains, des repas des *suba*. Ces preuves concrètes servent de base à l'accusation et le procès du crime de sorcellerie, qui en découle, aboutit à la condamnation des coupables. L'amende, la confiscation, le pillage des biens, se doublent des tortures les plus affreuses pour arracher les aveux.

Parfois, sur le moment même où les preuves sont étalées aux yeux de tous, le public se livre aussitôt aux derniers excès sur la personne et les biens du coupable.

Ce crime le plus affreux, dont on redoute à bon droit d'être inculpé, donne lieu à une répression qui nous paraît d'autant plus odieuse qu'en fait l'accusation ne repose sur rien de sérieux, et cependant beaucoup de gens simples et sincères croient fermement à toutes ces prétendues preuves, imaginées par un habile charlatan. Il n'est que trop certain, d'ailleurs, que cette crédulité populaire est entretenue et exploitée par le clergé des sectes, qui en tire grand profit.

Par cet exposé, il apparaît que les récits magico-religieux bénéficient d'une ambiance particulièrement favorable. Ce genre littéraire a, d'ailleurs, une tendance envahissante. Ainsi les traditions concernant les braves sont d'ordinaire pétries de faits magiques qui transforment ces héros en vétitables magiciens luttant sans répit contre les esprits du mal, dissimulés sous les apparences les plus variées. Les grandes lignes de ces combats s'inspirent des croyances que nous venons d'esquisser et dont la connaissance permet de dépouiller ces récits de ce côté étrange ou merveilleux pour en extraire, le cas échéant, quelque réalité. Il faut aussi savoir s'en accommoder et y voir, parfois, comme une inspiration poétique.

Transcription

Comme les Bambara n'ont pas d'écriture, nous sommes obligé de faire usage d'un alphabet conventionnel que voici : *a, b, d, e, è, f, g, h, i, k, l, m, n, o, p, r, s, t, u, ü, v, w, y.*

En principe, toutes ces lettres se prononcent comme en français, sous les réserves suivantes :

e, jamais muet, doit se prononcer comme « e » ouvert français.

ü, comme « *u* » français ; ce son, d'ailleurs très rare, est une transition entre *u* et *i*.

u, équivaut au français « ou ».

g, toujours dur, même devant *e, è, i*.

h, jamais muet, marque une aspiration douce.

l, jamais mouillé.

n (1), comme en français. Quand il termine un mot, nous le faisons suivre d'une apostrophe pour marquer qu'il doit se prononcer comme si une partie, supposée élidée et que représente l'apostrophe, existait et commençait par une consonne ; dans ces conditions, la voyelle qui précède cet *n* se trouve nasalisée : *kun'*.

r, n'est jamais grasseyé.

s, toujours, dur n'a jamais le son du *z*.

t, se prononce toujours comme dans « tien » et pas comme dans « position ».

y, comme dans « Bayard ».

w, comme « ou » dans « ouate ».

L'apostrophe (') représente, comme en français, une élision.

Il est entendu que :

1° Toute lettre doit être prononcée comme il vient d'être dit ;

2° Toute lettre conserve toujours sa prononciation alphabétique.

Il n'y a pas, à proprement parler, d'accent tonique, mais une manière d'intonation que, seul, l'usage permet d'acquérir.

(1) Quand *n* sert de liaison entre deux mots :
1° Ou bien il se prononce comme s'il se trouvait dans le corps de mot formé par la réunion des deux mots qu'il unit : nous figurons cette liaison par deux traits d'union, *nyana-n-son-na-ba* ;
2° Ou bien il se prononce comme faisant partie du second mot auquel nous le représentons joint par un trait d'union : *a fo a n-ye.*

TEXTE I

Tyeni ni Banma

1. *Tyeni tara Banma soro gere kan'. A ko ; Banma ! mun' l'i se yan'. — A ko : n nana yala, n tununa. — Tyeni ko : m be se k'i bila ba ro. Banma ko : o na dia n ye.*

2. *Tyeni e ju bo, a ni Banma siri, a l'a doni, a sera ba da la. Tyeni ko : Banma ! n k'i bila yan' ? — A ko : un' ! un' ! — A donna dyi ro, dyi sera a kumbalen' ma, a ko : Banma ! n k'i bila yan' ? — A ko : un' ! un' ! — A donna dyi ro, dyi sera tyamantye ro, a ko : Banma ! n k'i bila yan' ? — A ko : ai ! — A donna dyi ro, dyi sera kan' no, a ko : Banma ! n k'i bila yan' ? — A ko : oo !*

3. *A li Banma joni. A l'a bila. Banma ko : Tyeni ! — A ko : un' ! — A ko : nyumanya sara e mun' ye. — A ko : dyuguma ! — A ko : Tyeni ! ne b'i dun', bari n t'i dun', jo a-n-ka saria ke ko saba. — A ko : a nyana !*

4. *So-ke koro-ba a nana mi. Banma ko : So-ke koro-ba ! nyumanya sara e mun' ye. — A ko : dyuguma ! —*

TRADUCTION I

L'enfant (1) et le caïman

1. Un enfant a (2) trouvé un caïman sur la terre ferme (3) ; il (lui) a dit : « Caïman, qu'est-ce qui t'a amené ici ? » — Il (le caïman) dit : « Je suis venu me promener, je me suis égaré. » — L'enfant (lui) dit : « Je peux te mettre (4) dans le fleuve. » — Le caïman dit : « Cela me sera agréable. »

2. L'enfant confectionna un lien (5), il attacha le caïman, il le porta, il arriva au bord du fleuve. L'enfant dit : « Caïman, (est-ce) que je te laisse ici ? » — Il (le caïman) dit : « Non ! » — Il (l'enfant) est entré (6) dans l'eau, l'eau vient à ses genoux, il dit : « Caïman, (est-ce) que je te laisse ici ? » — Il (le caïman) dit : « Non ! » — L'enfant est entré (6) dans l'eau, l'eau lui vient à mi-corps, il dit : « Caïman, (est-ce) que je te laisse ici ? » — Il (le caïman) dit : « Non ! » — Il (l'enfant) est entré (6) dans l'eau, l'eau lui vient au cou, il (l'enfant) dit : « Caïman, (est-ce) que je te laisse ici ? » — Il (le caïman) a dit : « Oui ! »

3. Il (l'enfant) a détaché le caïman. Il l'a lâché (7). Le caïman (lui) dit : « Enfant ? » — Il (l'enfant) dit : « Hein ! » — Il (le caïman) (lui) dit : « Quelle est la récompense de la bonté (8) ? » — Il (l'enfant) dit : « La méchanceté ». — Il (le caïman) dit : « Enfant, je vais te manger, mais je ne te mangerai pas sans que justice ait été faite trois fois ». — Il (l'enfant) dit : « C'est bien. »

4. Un vieux cheval est venu boire. Le caïman (lui) dit : « Vieux-Cheval, quelle est la récompense de la bonté (8) ? » — Il (le vieux cheval) dit : « La méchanceté ! » — Le

(1) Litt. un petit homme, un garçonnet.
(2) Litt. est allé trouver.
(3) Litt. la dure.
(4) Litt. te laisser dans le fleuve.
(5) Litt. il sortit de l'écorce.
(6) C'est-à-dire a progressé dans l'eau jusqu'au moment où...
(7) Litt. il l'a laissé.
(8) Litt. le paiement de la bonté est avec quoi ?

Banma ko : Tyeni ye n ta gere kan', a e m bila ba ro, n ko m b'a dun'. — So-ke koro-ba ko : A dun' ! Adamaden' ma nyi. Ne demisenma tuma u be yele n kan', ka ta kele je, u be nyon' tyaman' du n ma ; sisa n koro-ba u li m bila ! — Banma ko : Tyeni ! — A ko : un' ! — A ko, kele ! — A ko : oo !

5. *Fali-ke koro-ba nana. Banma ko : Fali-ke koro-ba ! nyumanya sara e mun' ye ? — A ko : dyuguma ! — A ko : Tyeni ye n ta gere kan', a e m bila ba ro n ko m b'a dun'. — A ko : a dun' ! Adamaden' ma nyi, ne demisenma tuma u be doni da n kan' ka ta dyago ke, u be nyon' tyaman' du n ma, sisa n koro-ba u ye m bila. — A ko : Tyeni ! fla ! — A ko : oo !*

6. *Sunsanni nana. Banma ko : Sunsanni ! nyumanya sara e mun' ye ? — A ko : bo n koro ! dyimina be n na, n ni minna, n na kiti tige. — Sunsanni minna, a ko : Banma ! i ko di ? — Banma ko : Tyeni ye n ta gere kan', a e m bila ba ro, n ko m b'a dun'. — Sunsanni ko : i be kalo ! nin' tyeni a ti se k'i ta. — Banma ko : Tyeni nyininka. — Sunsanni ko : Tyeni, tinye do ? — Tyeni ko : tinye do. — A ko : A ta n k'a ye.*

7. *Tyeni a la Banma siri, a l'a ta. Sunsan ko : Ta n' a e gere kan', n k'a ye. — Tyeni tara n' a e jo a ta yoro koro lo,*

caïman dit : « (Cet) enfant m'a pris sur la terre ferme, il m'a mis dans le fleuve, je dis que je vais le manger. » — Le vieux cheval dit : « Mange-le ! L'enfant d'Adam (1) n'est pas bon. Alors que (2) j'étais jeune, l'on (3) me montait pour aller à la guerre (et) l'on (3) me donnait (en conséquence) beaucoup de mil (4) ; maintenant (que) je suis vieux, l'on (3) m'abandonne ! » — Le caïman dit : « Enfant ! » — Il (l'enfant) dit : « Hein ! » — Il (le caïman) dit : « (Ça fait) une ! » — Il (l'enfant) dit : « Oui ! »

5. Un vieil âne est venu (boire). Le caïman (lui) dit : « Vieil-Ane, quelle est la récompense de la bonté ? » — Il (le vieil âne) dit : « La méchanceté. » — Il (le caïman) dit : « (Cet) enfant m'a pris sur la terre ferme, il m'a mis dans le fleuve, je dis que je vais le manger. » — Il (le vieil âne) dit : « Mange-le ! L'enfant d'Adam n'est pas bon. Alors que j'étais jeune, l'on me chargeait pour aller faire du commerce (et) l'on me donnait (en conséquence) beaucoup de mil ; maintenant (que) je suis vieux, l'on m'abandonne. » — Il (le caïman) dit : « Enfant, (ça fait) deux ! » — Il (l'enfant) dit : « Oui ! »

6. Un petit lièvre est venu (boire). Le caïman (lui) dit : « Petit-Lièvre, quelle est la récompense de la bonté ? » — Il (le petit lièvre) dit : « Laisse-moi tranquille (5), j'ai soif (6) ; lorsque j'aurai bu, je trancherai le différend. » Le petit lièvre a bu, il a dit : « Caïman, comment dis-tu ? » — Le caïman dit : « (Cet) enfant m'a pris sur la terre ferme, il m'a mis dans le fleuve, je dis que je vais le manger. » — Le petit lièvre dit : « Tu mens, cet enfant n'a pu te prendre (et te porter). » — Le caïman dit : « Demande à l'enfant ? » — Le petit lièvre dit : « Enfant, est-ce vrai ? » — L'enfant dit : « C'est vrai ! » — Il (le petit lièvre) dit : « Prends-le, que je voie ! »

7. L'enfant a attaché le caïman, il l'a pris. Le (petit) lièvre dit : « Emporte-le sur la terre ferme, que je voie. » — L'enfant l'a emporté jusqu'à l'endroit où il l'avait

(1) C'est-à-dire l'homme. Cette expression dénote une influence musulmane.
(2) Litt. au temps de ma jeunesse.
(3) Litt. « ils », c'est-à-dire « les hommes ».
(4) Ce grain remplace l'avoine.
(5) Litt. sors de sous moi.
(6) Litt. la soif est en moi.

— Sunsan ko : Tyeni, a da ! Tyeni t'a da. — Sunsan' ko : Tyeni, i ʃa te banma dun' ? — A ko : a b'a dun'. — Sunsan' ko : Tyeni, i ba te banma dun' ? — A ko : a b'a dun'. — Sunsan' ko : dyeli t'i ʃe ? — A ko : a be m ʃe. — A ko : a kun' ti, i k'a dun'.

2: Monteil FA8 Bambara

trouvé (1). Le (petit) lièvre dit : « Enfant, pose-le ! » — L'enfant l'a posé. Le (petit) lièvre dit : « Enfant, ton père ne mange-t-il pas le caïman (2) ? » — Il (l'enfant) dit : « Il (mon père) le (caïman) mange. » — Le (petit) lièvre dit : « Ta mère ne mange-t-elle pas le caïman ? » — Il (l'enfant) dit : « Elle le mange. » — Le (petit) lièvre dit : « N'as-tu pas une hache ? » — Il (l'enfant) dit : « J'en ai une. » — Il (le petit lièvre) dit : « Casse-lui la tête et mange-le (le caïman). »

(1) Litt. il l'a emporté jusqu'à l'ancien endroit.
(2) Allusion au *tne* (cf. chapitre II).

TEXTE II

SUNSANNI NI KEUYA BASI

1. *Sunsanni tara Ngala* (1) *yoro, a ko a ka keuya basi d'a ma. Ngala ko: « Oo, n'i nana minian' donko ye, dyara nono, susu boli ja, lemau n-to, suruku-ke. »*

2. *Sunsanni ko minian'ye : « E ni m bere dyon' ka dyan' dyon' ye ? » Minian' ye suma. A ye minian' ni bo siri.*

3. *A tara dyara yoro a ni jeni, k'a nono te o jenin' ja. Dyara y'a nono k'a ro. A ye jenin' da tugu. A tara susu yoro, k' u te boli ja ; u donna, a ye da tugu.*

4. *A tara suruku yoro, ko a ka ta dandan' Ngala yoro ; a ko n'a tara, a ko a b'a so jen' bè keme. U tara. Ngala ko, a ka sama dyara nono. « Dyara nono e dyan'. » — « A sama n teri. »*

5. *Ngala ko, a ka sama minian' donko. « Minian' donko e dyan' ! » — « A sama n teri ! » — Ngala ko : « Susu boli ja ! » — « Susu boli ja e dyan' ! » — « A sama n teri. » Ngala ko : « Lemau n-to ? » — « Lemau n-to e dyan ! » — « A sama n teri. »*

6. *Ngala ko : « Suruku-ke be mi ? » — « A fle. » — « A sama n-teri. » Ngala ko : « E n' i keuya basi ka ta ! »*

(1) On entend aussi Ngalla.

TRADUCTION II

Le petit lièvre et le talisman de finesse

1. Un petit lièvre est allé trouver Allah et lui a demandé de lui donner un talisman de finesse. Allah dit : « Oui, « moyennant que tu m'apportes : un boa (attaché) à un « bâton ; du lait de lionne ; une gourde pleine de mous- « tiques ; une sauce faite avec des mouches et une hyène « mâle. »

2. Le petit lièvre dit au boa : « Qui est le plus long de « toi et de mon bâton ? » Le boa se mesure et le lièvre l'attache au bambou.

3. Il s'en va trouver la lionne avec une petite calebasse et lui dit que son lait ne remplira pas cette petite calebasse. La lionne y met son lait. Il bouche la petite calebasse. Il s'en va chez les moustiques et leur dit qu'ils ne rempliront pas sa gourde. Ils (y) entrent, il l'a bouche.

4. Il va trouver l'hyène et lui dit de l'accompagner chez Allah, lui promettant en retour un cent de chaque chose. Ils vont (chez Allah). Allah dit au lièvre de présenter (littéralement : tendre) le lait de lionne. « Le lait « de lionne est ici » (répond le lièvre). « Donne (1), mon « ami ».

5. Allah dit qu'il présente le boa (attaché) au bâton. « Le boa (attaché) au bâton est ici. » — « Donne, mon « ami. » — Allah dit : « (Où est) la gourde pleine de mous- « tiques ? » — « La gourde pleine de moustiques est ici. » — « Donne, mon ami. » Allah dit : « (Où est) la sauce « de mouches ? » — « La sauce de mouches est ici. » — « Donne, mon ami. »

6. Allah dit : « Où est l'hyène mâle ? » — « La voici. » — « Donne, mon ami. » Allah dit : « Va-t'en avec ton talis- « man de finesse. »

(1) Litt. *sama* : tendre.

TEXTE III

Suruku

1. *Suruku tara laturudala segere, a ko a bi ta fen' nyini Laturudala a e laturu da. A ko : Suruku, i bi fen' saba soro, u te to i bolo. — Suruku ko : kalo !*

2. *Suruku tara. A ni Tau benna, a l'a ta ; a ni Wara-bile benna, a l'a mina ; a e nare bilen' soro sira tege ko, a l'a ta.*

3. *A tara sira dyu koro. A ko : Wara-bile, ta siraden' do kari. Wara-bile yelenna san' no. — A ko, Wara-bile i te na wa ? — A ko : ai, Suruku, ne wolola sira bolo kan' ; i ko n ka dyigi dugu ma, n te dyigi.*

4. *A ko : Tau, ta-n-koku do bo, i ka na. — Tau tara, a dyigina dyi ro. A ko, Tau, i te na wa ? — A ko : ai, Suruku, ne wolola dyi ro, i ko n ka na, n te na.*

5. *Suruku ko : n na nare-n-dyeni. A e dua kari ; a li ta suma mana ; a li nare bil' a ro ; a yelela. A ko : n nare ti-nyana, bari, m bi ta Tau nyini.*

6. *A dyigina dyi ro, a e dani tomo. A ko : Dani, tua ko di ? — Dani ko : Dundurunmadure. — A ko : i te doni duri n ma ? — A e sogo ni basi d'a ma, a e malo ni sogo d'a ma. — A ko : nin' ka nyi, koï !*

TRADUCTION III

L'Hyène

1. L'Hyène est allée trouver le devin (1) (et) lui dit qu'elle va chercher fortune (2). Le devin ayant étalé ses signes (3), dit : « Hyène, tu trouveras trois choses dont aucune ne restera dans ta main. » — « (C'est) faux », dit l'Hyène.

2. L'Hyène partit. (Chemin faisant) elle rencontra une tortue et la prit ; elle rencontra un singe et le saisit ; elle trouva du beurre frais au milieu de la route, elle le prit.

3. Elle alla au pied d'un baobab et dit : « Singe, va me cueillir quelques fruits de baobab. » Le singe monta au haut de l'arbre (et comme il ne redescendait pas) elle lui dit : « Singe, est-ce que tu ne reviens pas ? » — « Non, Hyène ! répondit-il ; je suis né sur une branche de baobab (et) tu me demandes de redescendre à terre, je ne descends pas. »

4. Elle dit à la tortue : « Va me chercher des tubercules de nénuphar. » Elle (la tortue) partit ; elle descendit dans l'eau (et comme elle ne revenait pas), l'Hyène dit : « Tortue, ne reviens-tu pas ? » — La tortue répondit : « Non, Hyène : je suis née dans l'eau, tu me dis de venir, je ne viens pas. »

5. L'Hyène dit : « Je vais brûler (4) mon beurre. » Elle ramassa du bois sec, alluma un feu clair et y mit le beurre. Le beurre a fondu. « Mon beurre est gâté, dit l'Hyène, je vais aller chercher la tortue. »

6. Elle descendit dans l'eau et y trouva un petit pot, Elle demanda : « Petit-Pot, comment t'appelles-tu ? » — Le petit pot répondit : « La Petite-Marmite-généreuse. » — « Ne me donneras tu pas quelque chose », dit l'Hyène. — Elle lui donna de la viande et du couscous de mil, du riz et de la viande. L'Hyène dit : « Ceci est bon, certes ! »

(1) Pour le consulter.
(2) Litt. qu'elle va chercher des choses.
(3) Le géomancien — c'est de lui qu'il s'agit ici — trace des signes par terre.
(4) C'est-à-dire « cuire ».

7. *A tara so. A tara Moso-koro yoro. A ko : Mama ! Moso-koro ko : Un ! — A ko : Dani be n kun' ; ta nyininka, bo-n-kono. — Moso-koro donna bo-n-kono, a ko : Dani, i tua ko di ? — A ko : Dundurunmadure. — A ko : i te doni duri n ma ? — A li sogo ni basi d'a ma ; a li malo ni sogo d'a ma.*

8. *Moso-koro bolila jama yoro. A ko : Fama, dani be-n-Suruku je jama da don'. Fama ko : ma bè ka n'a ni da e. — Suruku nana n'a ka da ye. Fama ko : M b'a jo di ? — Suruku ko : a nyininka tua la ? — A ko : Dani, i tua ko di ? — A ko : Dundurunmadure. — A ko : i te doni duri ni ma dyamala. — A e sogo ni basi di, a e malo ni sogo di. Masa-ke a li dani siri a bolo la.*

9. *Suruku tara ko ro tugu. A ye m-Pan tomo. A ko : M-Pan, i tua ko di ? — A ko : n tua e Fanjaliman-jati. — A ko : i te doni jati n na. — A t'a ti a nye kan'. A li Suruku bugo ; Suruku kolola. M-Pan ko a e : I t'a jo, bila kankaran ? Suruku ko : bila kankaran. M-Pan bira. Suruku t'a ta.*

10. *A tara so. A tara Moso-koro segere. A ko : Mama ! — A ko : un' ! — A ko : n li do soro tugun', a ka fisa jolo ye. A ko, ta bo-n-kono, i ka bon' tugun' ko nyuma. Moso-koro a ko : Suruku, m b'a jo di ? — Nyininka tua la. — A ko : M-Pan, i tua ko di ? — A ko, n tua ko Fanjaliman-jati. — A ko : i te doni jati n na. — A li Moso-koro bugo. Suruku ko : i t'a jo, bila kankaran' ? — A ko : bila kankaran ! — M-Pan bira.*

11. *Moso-koro bolila ; tara jama segere, A ko, Fama, jen' be Suruku je, a ka fisa jolo ye. — Fama ko : tye o tye*

7. L'Hyène, de retour chez elle, alla trouver une vieille femme et lui dit : « Grand'mère ! » — « Hein ! » fit la vieille. « J'ai un petit pot, dit l'Hyène, va l'interroger dans la case. » Entrée dans la case, la vieille dit : « Petit pot, comment t'appelles-tu ? » Il répondit : « La Petite-Marmite-généreuse. » — « Ne me donneras-tu pas quelque chose ? dit la vieille. Elle lui a donné de la viande et du couscous, du riz et de la viande.

8. La vieille courut chez le *fama* et lui dit : « *Fama*, l'Hyène possède un petit pot, c'est un pot de *fama*. Le *fama* dit (fit publier) : que chacun (m)'apporte son pot. L'Hyène apporta son pot. Le *fama* demanda : « Comment dois-je dire ? » L'Hyène répondit : « Demande lui son nom ? » Il (le *fama*) dit : « Petit-Pot, comment t'appelles-tu ? » Il (le petit pot) répondit : « La Petite-Marmite-généreuse. » Il (le *fama*) dit : « Ne nous donneras-tu pas quelque chose à moi et à mes gens ? » Il (le petit pot) leur a donné de la viande et du couscous, du riz et de la viande. Le roi s'est fait attacher le petit pot au bras.

9. L'Hyène revint dans le marigot. Elle (y) trouva un sabre. Elle dit : « Sabre, comment te nommes-tu ? » Il répondit : « Mon nom est le Sabre-qui frappe. » L'Hyène dit : « Ne me frapperas-tu pas un peu ? » Il est tombé sur son œil, il a frappé l'Hyène (et) l'Hyène a gueulé. Le Sabre lui a dit : « Ne (me) dis-tu pas : tombe en résonnant ? » L'Hyène dit : « Tombe en résonnant. » Le Sabre est tombé (et) l'Hyène l'a pris.

10. L'Hyène est (re)venue chez elle. Elle est allée trouver la vieille (et) lui a dit : « Grand'mère ! » — « Hein ! » dit la vieille. Elle (l'Hyène) a dit : « J'ai trouvé quelque chose de meilleur que la première fois. Va (voir) dans la case et ferme bien la porte. » La vieille demanda : « Hyène, comment dirai-je ? » L'Hyène répondit : « Informe-toi, de son nom. » Elle (la vieille) dit : « Sabre, quel est ton nom ? » Le Sabre répondit : « Mon nom est le Sabre-qui-frappe. » Elle (la vieille) dit : « Ne me frapperas-tu pas un peu ! » Il a battu la vieille (à qui) l'Hyène a dit : « Ne dis-tu pas tombe en résonnant ? » Elle (la vieille) dit : « Tombe en résonnant. » Le sabre est tombé.

11. La vieille courut trouver le *fama* (et lui) dit : « *Fama*, l'Hyène a quelque chose de meilleur que ce

a bi n' a-ka m-Pan ka na. Suruku a ʃolo ni a ka m-Pan nana. Fama ko : A y' a to tan'. — A ko : Suruku, m b'a ko di ? — A ko : I ta nyininka a tua la. Suruku nana sigi ʃama kini-m-bolo ʃe. Fama ko : M-Pan, i tua ko di ? — A ko : Fanʃalimanʃati. — A ko : i te doni ʃati n na ? — A li ʃama ti a nye kan'. Suruku dani tige a tara. A tato ko : i t'a ʃo, bila kankaran ? — A ko : bila kankaran. — M-Pan bira dugu ma.

qu'elle a déjà trouvé. » Le *fama* dit (fit publier) : « Que tout homme m'apporte son sabre. » La première, l'Hyène vint avec son sabre (et) le *fama* dit (fit publier) : « Cela suffit » (et) il demanda à l'Hyène : « Comment dirai-je ? » Elle (l'Hyène) dit : « Informe-toi de son nom. » L'Hyène est venue se placer à la droite du *fama* (1). Le *fama* dit : « Sabre, comment te nommes-tu ? » Il (le sabre) dit : « Le Sabre-qui-frappe. » Il (le *fama*) demanda : « Ne me frapperas-tu pas un peu ? » Il a frappé le *fama* sur l'œil. L'Hyène a coupé (le lien qui retenait le petit pot) et s'est sauvée. En s'en allant, elle a dit : « Ne dis-tu pas, tombe en résonnant ? » Il (le *fama*) dit : « Tombe en résonnant. » Le sabre est tombé à terre.

(1) C'est-à-dire à côté du bras auquel était attaché le petit pot.

TEXTE IV

TYE TLU SABA MA

1. *Tye kele, a ye tulu saba mara kun' na. A ko Fama ye : « N' i ye n tlu tua don', i ka m ja. » Fama ko : « A nyana ! » Don' kele a e tye moso wele a e sanu tyaman' d'a ma.*

2. *A ko : « I tye te se ni nyuan-na ? » A ko : « A te se ». Fama ko : « Tulu saba b'i tye kun' no, n'i u toro jo n ye, n n'i so sanu tyaman' » — Moso ko : « N n' a jo i ye. »*

3. *A ko : « Kelen' tua ye Famatemaflanye ; a ko : do tua e Danmatemosola ; a ko : do tua ye Nankorodemadenye. » Fama ko : « I ni tye ! » A ye sanu tyaman' tugu d'a ma.*

4. *Moso tàrd. A tye nana Fama yoro. Fama ko a ye, a ko : « Tye o ! n ye i tulu tua don'. » — A ko : « A jo. » — A ko : « Kelen' tua e Famatemaflanye ; do tua e Danmatemosola ; do tua e Nankorodemadenye. » A ko : « Tinye ! » A ko : « M b'i ja. »*

5. *U y'a siri, u n'a tara. Nankoroden' nana. A ko Fama ye : « A kana a ni n ka dloki ja. » — Tye ko, a ko : « Fama, a ko, i munyu n ka na n ka kuma jo i ye. » — A ko : « A jo. » — A ko : « Ne ni e, an ye fla n-ye, a ko, an*

TRADUCTION IV

L'Homme aux trois tresses

1. Un homme avait trois tresses sur la tête. Il dit au *fama* : « Si tu connais le nom de mes trois tresses, tu peux me tuer. » Le *fama* dit : « C'est bon ! » Un jour, le *fama* manda la femme de cet homme, il lui donna beaucoup d'or.

2. Il (lui) dit : « Ton mari ne peut faire pareil à ceci (1) ». Elle dit : « Il ne (le) peut. » Le *fama* dit : « Il y a trois tresses sur la tête de ton mari, si tu me dis leurs noms, je te donnerai beaucoup d'or. » La femme dit : « Je vais te les dire. »

3. Elle dit : « Le nom de l'une est : « Le *Fama*-n'a-pas d'égal (2) » ; le nom de l'autre : « Il-ne-faut-pas-avoir-confiance-dans-la-femme » ; le nom de l'autre : « Un-beau-fils-n'est-pas-un-fils ». Le *fama* (lui) dit : « Merci ! » Il lui donna de nouveau beaucoup d'or.

4. La femme est partie. Son mari est venu chez le *fama*. Le *fama* lui (à l'homme) a dit : « Homme ! je connais les noms de tes tresses. » Il (l'homme) dit : « Parle. » Il (le *fama*) dit : « Le nom de l'une est : « Le-*Fama*-n'a-pas-d'égal » ; le nom de l'autre est : « Il-ne-faut-pas-avoir-confiance-dans-la-femme » ; le nom de l'autre est : « Un beau-fils-n'est-pas-un-fils ». Il (l'homme) dit : « (C'est) vrai ! » Il (le *fama*) dit : « Je vais te tuer. »

5. On l'attache, on l'emmène. Le beau-fils est venu ; il a dit au *fama* : « Ne le tue pas avec ma blouse. » L'homme a dit : « *Fama*, attends que je te dise un mot. » Il (le *fama*) dit : « Parle ! » Il (l'homme) dit : « Toi et moi sommes

(1) C'est-à-dire ne peut te donner tant d'or.

(2) C'est-à-dire que celui qui est *fama* n'admet pas d'être traité d'égal à égal. Nombre de récits indigènes font ressortir ce côté de l'orgueil chatouilleux des *fama*. En particulier, voir ci-devant, dans la chronique du Ségou, comment Ma-n-son se vengea du chef de Dina, qui lui avait fait un cadeau dont l'importance l'avait blessé. — C'est pour ce même motif que nul ne peut porter le même prénom que le *fama* sans risquer sa vie ; parfois, on le désigne seulement par l'expression : *fama-tua-m* : l'homonyme du *fama* — ainsi en était-il, sous peine de mort, chez Samori.

demisenma tuma m be s'i k' i bugo : a fle bi i k' i m be m fa ! » — A ko : « Tinye ! »

6. *A ko : « Nin' kuma n moso de a fo i ye, m b'a furu tuma mi i t'a kalama, m b'a dumuni i t'a kalama, m b'a fero bo i t'a kalama, bari a nana n-ka kuma fo i ye. « — A ko : « Tinye ! »*

7. *A ko : « Den' ko : a kana n-ka dloki fa, a ko ni n den' don' a t'o fo ! » — A ko : « Tinye. » — Fama ko : « N t' i bila ; bari ma kana ko dogo Fama la, katugu fen' tyaman' b' a kun ! »*

fla-ni (1) (et) alors que nous étions jeunes je pouvais te battre : voici qu'aujourd'hui tu vas me tuer. » Il (le *fama*) dit : « (C'est) vrai. »

6. Il (l'homme) dit : « Cette parole (2) c'est ma femme qui te l'a dite, (pourtant) lorsque je l'ai épousée tu n'en as rien su (3) ; je l'ai nourrie, tu ne l'as pas su (3) ; j'ai caché sa nudité (3), tu ne l'as pas su, mais elle est venue te dire mon secret (4). » Il (le *fama*) dit : « (C'est) vrai » !

7. Il (l'homme) dit : « L'enfant t'a dit : ne le tue pas avec ma blouse, si c'était mon enfant, il ne dirait pas cela. » Il (le *fama*) dit : « (C'est) vrai ! » Le *fama* dit : « Je te laisse (5), mais désormais, ne cache rien au *fama*, parce qu'il possède beaucoup de choses (6). »

(1) Ainsi qu'il est expliqué ci-devant, à propos de la cérémonie du *soli*, les jeunes gens qui subissent ce rite ensemble sont qualifiés *fla-ni*, c'est-à-dire « égaux », « pairs ». Il existe entre eux une manière d'égalité qui fait qu'ils peuvent s'injurier et même se frapper sans que ces actes entraînent les conséquences habituelles entre gens qui ne sont pas *fla-ni*. C'est à cette égalité qu'il est ici fait allusion.

(2) C'est-à-dire les noms de mes tresses.

(3) C'est-à-dire je n'ai pas eu recours à toi pour l'épouser, la nourrir et la vêtir.

(4) Litt. ma parole.

(5) Je te fais grâce.

(6) Et qu'il est par cela même très puissant.

TEXTE V

Bakari Dyan' (1)

I

1. *Blisi a be Sulamaran' Yoro ʃe Masina. Bakari-Dyan' be Ma-n-son' ʃe Segu. Fama Ma-n-son' a ma na misi ʃa u na Blisi nyi bo.*

2. *Ma-n-son' a-ka dyeli-ke n' a ta, u nana ʃo Blisi ye Masina. U ko : « U ma ni nyi sogo bo, Ma-n-son' ka dyeli-ke de b'a ta. » A ko : « A nyana. »*

3. *Don' kelen' Sulamaran' Yoro a ye kele bo ka ta Segu. Kele nana Segu. Segu bora. U ko Ma-n-son' dyeli-ke ye : « Blisi ʃe. « Dyeli-ke ulila, a ya a-ka dafla ʃan' ʃa ti Blisi la. Blisi ma kuma.*

4. *A tara tun'. A nana. A ti a la. Blisi ma kuma. Saba-na a nana, a ye marʃa ti a la. Blisi y' a-ka so gran' bo a ye dyeli gen' ; a b' a ti a kun' no ʃo dyeli-ke donna so kono.*

5. *Blisi ko a ye : « N t'i ʃa, i ye dyeli ye ». Blisi a sagira. U nana Masina. Bakari Dyan' a tara se Segu moriu ma.*

(1) Bakari, fils de Dyan ou Ndyan, appartenait à cette fraction des Peuls dits *Fur-ba Fla-si*, et exerça une sorte de commandement militaire pendant la période d'anarchie de 1842 à 1845, dans le Ségou.

TRADUCTION V

Bacari Dyan

I

1. Blissi est avec Soulamaran Yoro au Macina ; Bacari Dyan est avec Ma-n-son à Ségou. Le *fama* Ma-n-son ne fait jamais abattre un bœuf sans faire réserver la part de Blissi (1).

2. L'on vint dire à Blissi, au Macina, que le griot de Ma-n-son se l' (2) appropriait. On lui (à Blissi) dit : « Quand on met de côté ta part de viande, c'est le griot de Ma-n-son qui la prend (3). » Il (Blissi) dit : « C'est bon ! »

3. Un jour, Soulamaran Yoro fit sortir son armée pour marcher contre Ségou. L'armée est arrivée à (devant) Ségou. (L'armée de) Ségou est sortie (4). L'on dit au griot de Ma-n-son : « Voici Blissi. » Le griot s'est élancé (5), il a tiré les deux coups de son fusil contre Blissi. Blissi n'a pas parlé.

4. Il (le griot) est retourné. Il est (re)venu. Il a tiré sur lui (Blissi). Blissi n'a pas parlé. Une troisième fois, il (le griot) est venu, il a tiré son (coup de) fusil sur lui (Blissi). Blissi a détaché l'entrave (6) de son cheval, il l'a poursuivi (7) et l'a frappé sur la tête (avec cette corde) jusqu'à ce qu'il (le griot) soit entré dans une maison.

5. Blissi lui (au griot) a dit : « Je ne te tue pas, (parce que) tu es griot (8). » Blissi s'en est retourné. Ils (ceux de

(1) C'était une manière de témoigner une particulière estime à ce valeureux guerrier qui appartenait, comme il est dit, à l'armée de Soulamaran Yero, *fama* du Macina.
(2) Cette part qui lui était réservée à lui, Blissi.
(3) Il y avait là une sorte de défi de la part du griot de Ma-n-son envers Blissi.
(4) Pour combattre.
(5) Litt. s'est levé.
(6) Corde attachée à la selle pour entraver, le cas échéant, le cheval.
(7) Litt. il l'a chassé devant lui.
(8) A la guerre les gens de caste n'étaient pas mis à mort, ils venaient grossir la clientèle du vainqueur.

6. *A ko : « N nana â ka n deme, m b'a fe n ni Blisi ka kele. » A n-y' u so dyon' tyaman' a ni so tyaman' moriu ye Allah dali ke. U ye seben' fla-di Bakari Dyan' ma.*

7. *U ko : « I ka sara fla mara. I ka do tua da Blisi, i ka do fana da Bakari Dyan' ; i ka seben' sir' u kan'na ; i kan' u fa f'u kele don' mi. »*

8. *Bakari Dyan' a l'u mara. Don kelen', sara-u kelela. Blisi sara a ye Bakari Dyan' sara gen'. Blisi sara bira, a kan' kari. Bakari Dyan' sara sagira, a nana a salen' soro, a l'a tu.*

9. *Bakari Dyan' tara fo mori-ke ye ; mori-ke ko : « Masina ma nana don' mi, Blisi a b'i gen' folo, o ko i b' a fa. » Don' kelen', Masina nana, Segu bora.*

10. *Bakari-Dyan' ko fama ye, a ko : « M bi Blisi fa bi. » Fama ko : « E ye fato e. » U bora. Dyeli-u be Bakari Dyan' donkili, u b'a fo : « Dyon' be Blisi lama ? Bakari Dyan' de bi Blisi lama, ko ba. Dyon' be dyona-dyona ke ? Bakari Dyan' de bi dyona-dyona ke talima. »*

11. *Bakari Dyan', a ulila, a ye Blisi segere, a y'a sua ni*

l'armée) sont (re)venus au Macina. Bacari Dyan est allé causer avec les marabouts de Ségou.

6. Il (Bacari) dit (aux marabouts) : « Je suis venu pour que vous m'aidiez dans mon désir (1) de combattre Blissi. » Il leur a donné beaucoup d'esclaves et beaucoup de chevaux. Les marabouts ont prié Allah. Ils ont donné deux papiers à Bacari Dyan.

7. Ils (lui) ont dit : « Garde deux béliers ; donne à l'un le nom de Blissi, donne aussi à l'autre le nom de Bacari Dyan. Attache-leur au cou (ces) papiers ; ne les tue pas jusqu'au jour où ils se battront.

8. Bacari Dyan les (béliers) a gardés. Un jour, les béliers se sont battus. Le bélier Blissi a poursuivi le bélier Bacari Dyan. Le bélier Blissi est tombé (et) s'est rompu le cou. Le bélier Bacari Dyan est revenu (sur ses pas), il est venu (et) l'a trouvé mort ; il lui a donné un coup de tête.

9. Bacari Dyan est allé (le) dire au marabout. Le marabout dit : « Quand (l'armée du) Macina (re)viendra (pour combattre), Blissi d'abord te chasseras, ensuite tu le tueras (2). » Un jour, (l'armée du) Macina vint ; (l'armée de) Ségou sortit (à sa rencontre).

10. Bacari Dyan dit au *fama* : « Je tuerai Blissi aujourd'hui (3). » Le *fama* dit : « Tu es fou. » (4). Ils (les gens d'armes de Ségou) sont sortis. Les griots chansonnent Bacari Dyan (5), ils disent : « Qui va secouer Blissi ? C'est Bacari Dyan qui va secouer Blissi, grande affaire ! Qui va faire très promptement ? C'est Bacari Dyan qui va agir très très promptement. »

11. Bacari Dyan s'est élancé (6), il s'est approché de

(1) Litt. je veux me battre avec Blissi.

(2) Comme l'on voit, le jeu des béliers est ici un moyen de divination, grâce aux « papiers » rédigés par les marabouts et attachés au cou de ces béliers.

(3) Il est de coutume, avant le combat, que les guerriers proclament l'exploit qu'ils veulent accomplir : c'est un mode d'émulation très en honneur.

(4) Parce qu'il considérait Blissi comme invincible.

(5) C'est encore une pratique courante pour exciter le courage des guerriers.

(6) Litt. s'est levé.

tama e : a ma don' Blisi y' a ma na ka tama ye. A ma don'. Bakari Dyan' bolila Blisi nye. U tara fo kongo yoro dyan'. U nana foloni na.

12. *Bakari-Dyan' a-ka so i pan' ; Blisi ka so nana, a bira foloni kono ; Blisi kan' kari. Bakari-Dyan' sagira ko, a nana e Blisi kun' tige. A y' a bila ganfa kono.*

13. *A y' a ka so mina ; a nana fo Segu kere fe ; a ye Blisi ka so bila. Blisi ka so a donna Segu kono ; tana b'a kan' na. U ye tana kunkun' me. U bolila.*

14. *U ye so ye ; u ko : « Ma te so kan', koi ! » Fama y'a ka so sofa-u bo, k' u ka ta Bakari Dyan' nó ye. U ye Bakari Dyan' sigilen' soro sira lo.*

15. *A ko : « N ye Blisi fa ; a ko, n te don' Segu, fo Segu kele ma na n soro yan', a ni dyeli-u. » Sofa-u, u tara a fo fama ye. Kele bora a ni dyeli-u.*

16. *U tara Bakari Dyan' ben' ; u n'a nana Segu kono, u nana fama ka da la ; u ye Blisi kun' bo ganfa kono ; u y'a da fama koro, a ko : « Bakari Dyan' i ni tye ! »*

Blissi, il l'a piqué avec sa lance (1), mais elle n'est pas entrée. Bacari s'est enfui devant Blissi. Ils sont allés au loin dans la brousse. Ils sont arrivés à un ruisseau.

12. Le cheval de Bacari Dyan a sauté (le ruisseau) ; le cheval de Blissi est arrivé (et) est tombé dans le ruisseau. Blissi (dans sa chute) s'est rompu le cou. Bacari Dyan est revenu en arrière, il est venu (2) et a coupé la tête de Blissi. Il l'a mise dans la musette (3).

13. Il a pris son (de Blissi) cheval. Il (Bacari) est venu jusqu'auprès de Ségou. (Alors) il a laissé (aller) le cheval de Blissi. Le cheval de Blissi est entré dans Ségou, il a une sonnette au cou. Les gens entendent le tintement de la sonnette, ils sortent (de leurs cases).

14. Ils voient le cheval et disent : « Tiens, il n'y a personne sur le cheval ! » Le *fama* envoie les *sofa* de sa maison pour aller chercher (litt. voir) la trace de Bacari Dyan. Ils (ces *sofa*) ont trouvé Bacari assis dans le chemin.

15. Il (Bacari) dit : « J'ai tué Blissi, et je n'entrerai pas dans Ségou (avant) que l'armée et les griots ne soient venus me chercher ici. » Les *sofa* sont allés le dire au *fama*. L'armée est sortie avec les griots.

16. Ils sont allés à la rencontre de Bacari ; ils sont entrés avec lui dans Ségou et sont venus à (devant) la porte (de la maison) du *fama* ; l'on a sorti de la musette la tête de Blissi et on l'a placée devant le *fama*. Il (le *fama*) a dit : « Bacari Dyan, merci ! »

(1) Il y a vingt ans, l'on m'a affirmé que dans le village de Bacari Dyan, l'on conservait la lance de ce fameux guerrier. Entièrement en fer, elle était, disait-on, d'un tel poids que plusieurs hommes la soulevaient avec peine, tant il est vrai que « le fort » a toujours des armes exceptionnelles.

(2) Pour : il s'est approché.

(3) Sorte de sac pour contenir le mil que l'on donne à manger au cheval.

TEXTE VI.

Bakari Dyan'

II

1. *Dòn' kelen' Bakari Dyan' ko, a sen' be dinye da la Segu, n'a y'a bo Segu be na bi a kono ; a b'a fo tugu, a ko dia te moso ko la, o y'a den' dimi.*

2. *Don' kelen', fama ye Bakari Dyan' wele ka b'a kun' ti. A ye sofa-u sigi bilon' da la. A ko sofa-u ye : « Bakari Dyan' n'a nana, â ka to a ka don' ; a boto, â ka kun' ti.*

3. *Bakari Dyan' nana a den' be a ko fe. A ta don'. A nana fama sigilen' soro, a ko : « Fama, i ni su. » A ko : « Maraba ! » Fama ko : « Bakari Dyan', n y'a me ko i ko i sen' dinye da la Segu, n y' i l'a bo Segu be na bi a ro. E Fula fantan', n n' i kun' ti bi. » A l'a fa neni, a l'a ba neni.*

4. *Bakari Dyan' den' bora bilon' kono, a n'a ka marfa ; a ye marfa sigi, a l'a do fama disi ro. A ko : « E, Bamana dyon' ri ! i ye m fa neni ! a ko : « Baba, a fa neni ! » A y'a neni. A ko : « A ba neni ! » A y'a ba neni.*

5. *A ko fama ye : « Uli, i ka m fa labo, n'i lama n n'i*

TRADUCTION VI

Bacari Dyan

II

1. Un jour, Bacari Dyan a dit que son pied est sur l'ouverture d'un trou, à Ségou ; que s'il retire son pied, Ségou tombera dans ce trou. Il a dit encore : il n'y a pas d'agrément dans l'affaire de femme (1), cela a peiné son fils.

2. Un jour, le *fama* a fait appeler Bakari Dyan pour lui casser la tête (2). Il (le *fama*) a placé des *sofa* à la porte du *bilon* (3). Il a dit aux *sofa* : « Lorsque Bacari Dyan viendra, laissez-le entrer (et) quand il sortira, cassez-lui la tête. »

3. Bacari Dyan vint suivi de son fils. Il est entré. Il est venu trouver le *fama* (qui était) assis ; il dit : « *Fama*, bonsoir. » Il (le *fama*) dit : « Merci ! » Le *fama* dit : « Bacari Dyan, j'ai entendu que tu dis que ton pied est (placé) sur l'ouverture d'un trou, à Ségou, et que si tu retires ton pied Ségou tombera dans le trou. Toi, faible Peul ! je te casserai la tête. » Il (le *fama*) insulta son (de Bacari) père, il (le *fama*) insulta sa (de Bacari) mère (4).

4. Le fils de Bacari Dyan sortit du *bilon*, avec son fusil ; il a armé son fusil et l'a appuyé (par le bout du canon) sur la poitrine du *fama* ; il dit : « Toi, Bambara, fils d'esclave, tu insultes mon père ! Papa, insulte son père. » Il (Bacari) l' (le père du *fama*) a insulté. Il (le fils de Bacari) dit : « Insulte sa mère. » Il (Bacari) a insulté sa mère (du *fama*).

5. Il (le fils de Bacari) dit au *fama* : « Lève-toi, fais

(1) C'est-à-dire dans les rapports sexuels avec la femme.

(2) Expression usuelle pour dire mettre à mort ; elle semble se référer à l'époque où la massue était couramment employée pour cet office.

(3) Sorte de vestibule qui donne seul accès dans la maison.

(4) Ces insultes, qui consistent en expressions grossières, visant les organes génitaux de l'un et l'autre sexes, entraînent des vengeances terribles.

ja. » *Fama ulila, a bilar' u nye ; a nana soja-u soro bilon' no, u ulila k' u b' a kun' ti.*

6. *Fama ko :* « *A y' a to e.* » *U y' a to e. U bora. U tar' u ka so. Bakari Dyan' den' ko* « *: Baba, a ko dia be moso ko la.* » *A ko :* « *Oo, n den', dia be moso ko la ; a ko, ni e tun' te bi, fama tun' na n kun' ti.* »

sortir mon père, si tu broches, je te tue. » Le *fama* s'est levé, a passé devant eux ; il est venu trouver les *sofa* dans le *bilon* : ils (les *sofa*) se sont levés pour lui (à Bacari) casser la tête.

6. Le *fama* dit : « Laissez-le tranquille. » Ils l'(Bacari) ont laissé tranquille. Ils (Bacari et son fils) sont sortis. (et) sont allés chez eux. Bacari Dyan, fils, dit : « Papa, il y a de l'agréable dans l'affaire des femmes. » Il (Bacari) dit : « Oui, mon fils, il y a de l'agrément dans l'affaire des femmes, si tu n'avais pas été là aujourd'hui, le *fama* m'aurait cassé la tête. »

TEXTE VII

SAMBA' DYITO

1. *Fama den' don' ; a borila ka bo a fama ka so, a tara dyamana wore. A nana fama dugu la. A e fama den'-moso soro kan'. A nana dyigi so kan' kolon' da la ; a b'a ka so mi.*

2. *Fama den'-moso a l'a-ka korosigi bila ka ta rodye A ko a ye : « Tye o, i bore mi ? » A ko : « M bora yoro dyan' ; n ye fama den' ye. » Korosigi ko : « Fama den'-moso ko i ka bisimillai. »*

3. *A donna dugu kono, a dyigina. Fama den'-moso ko a be fur' a ma. Samba ko : « A nyana ! » U ye furu siri, a furul' a ma.*

4. *Don' kele Suraka-u nana fama ka misiu ta. U li tabale gosi. Samba ko moso ye : « Mun' kan' ye ni-n-ye. » Moso ko : « Tabale kan' don', Suraka-u ye m fa ka misiu ta. » A ko : « Suruka-u u be na yan' ? » A ko : « oo. » A ko : « N ni-n-y' a don' ko Surukau u be na yan', ne te sigi yan ! »*

5. *Moso ko Samba e, a ko : « Kulusi du-n-ma, a ni doloki, a ni banfla. » A l'u d'a ma ; moso l'u bé don' ; a e kilike da so la ; a yelena so kan' ; a li Samba ka marfa ta. Samba donna bon' kono, ka bon' da tugu. Moso ko Samba e : « Kana bo mau k'i ye. » Samba ko : « Awa ! »*

TRADUCTION VII

Samba le lache

1. Fils de *fama*, il quitta la maison du *fama*, son père, pour aller dans un autre pays (1). Il arriva à la ville d'un (autre) *fama* dont la fille se trouvait (à ce moment) sur la terrasse de la maison. Il descendit de cheval près du puits et abreuva sa monture.

2. La fille du *fama* envoya pour observer (cet étranger) une de ses domestiques. Elle (la domestique) lui dit : « Homme, d'où viens-tu ? » Il dit : « Je viens de loin. Je suis fils de *fama*. » La domestique dit : « La fille du *fama* te fait dire que tu es le bienvenu » (2).

3. Il entra dans le village et (y) prit l'hospitalité. La fille du *fama* dit qu'elle veut l'(Samba) épouser. Il dit : « C'est bon ! » On les unit, il l'épouse.

4. Un jour, les Maures viennent enlever les bœufs du *fama*. L'on bat le *tabala* (3). Samba demande à sa femme : « Qu'est ce bruit ? » Elle dit : « C'est le bruit du *tabala* ; les Maures ont enlevé les bœufs de mon père. » Il dit : « Les Maures viennent ici ? » Elle dit : « Oui. » Il dit : « Si j'avais su que les Maures viennent ici, je ne me serais pas arrêté ici. »

5. La femme dit à Samba : « Donne-moi ton pantalon, ta blouse et ton bonnet. » Il les lui donna, elle s'en revêtit. Elle mit la selle sur le cheval, elle monta sur le cheval, elle prit le fusil de Samba. Samba entra dans la case et en ferma la porte. La femme dit à Samba : « Ne sors pas, de peur que les gens ne te voient. » Samba dit : « Bien » (4).

(1) Il semble que ce fut pour échapper aux incursions des Maures, d'après l'alinéa 4.

(2) L'expression *bismillai*, empruntée à l'arabe, sert de formule de politesse pour souhaiter la bienvenue.

(3) Sorte de tambour spécialement employé lors des événements graves, telle l'attaque par l'ennemi, comme ici.

(4) Le mot *awa*, comme l'expression *a nyana*, a une signification qui varie avec l'intention et l'intonation.

6. *Moso tara, a ni Surakau u kelela ; a e so tan' dyigi u fe, a ni misiu sagira ; a ni magen' nana ben' ; a e misiu bila, a ni son' a la ka so boli ka ta so.*

7. *A nana don' a-ka so kono. A ko : « Samba, bo ; u li misiu bosi. » Samba bora ; moso li a ka finiu d'a-n-ma. Moso, a e dyi bo, a tara sigi bon' ko fe. A ko : « Samba, tai ko. » Samba tari ko, a nana sigi.*

8. *Dyaliu u nana Samba fo. U ko : « Fama b'i fo. » A ko : « San'o san', Surakau u be ta ni a-ka misiu ye ; nyinan tau i l'u bosi. »*

9. *Samba, a l'o ke senya fla. Senya fla-na, moso a balema-ke tyeni a ko a koro ye, a ko : « Nin' te Samba ye, nin' ye an balema-moso don'. » Koro a ko : « Kalo, Samba don'. » A ko : « Munyu, mb'a rodye. »*

10. *Tyeni l'a ka so boli, a sera balema-moso ma, a li muru bo, a l'a sua a sen' na. Tyeni, a sigira ka na a koro-ke yoro. A ko : « N l'a sua ; a ko : ni Samba don', an n'a don'. »*

11. *Moso a ye so boli, a tara so. A ko : « Samba e ! » A ko : « oo ! » A ko : « Bo, a ko : n dorani li n dyogi. Na n k' i sen' dyogi. » Samba ko : « aa ! » Moso a ye muru ta, a li Samba tige a sen' na ; a l'a siri ; a l'a yere tan' siri ; a ko : « Samba, i sigi yan' ! » Samba bora, sigira.*

12. *Dyaliu u nana. U ko : « Samba, i ni see ! I dyogina ? » A ko : « oo ! » Fama a la misi-u d'a-n-ma, k'a k'u dun'.*

6. La femme partit. Elle se battit avec les Maures ; elle (leur) tua dix cavaliers (1) et revint avec les bœufs. Ayant rencontré les gens de secours (2), elle (leur) laissa les bœufs et fit la course avec les cavaliers pour regagner sa demeure.

7. Elle entra dans sa maison, elle dit : « Samba, sors ; on a repris les bœufs. » Samba sortit ; elle lui donna ses effets. La femme (de Samba) alla tirer de l'eau qu'elle déposa derrière la case (3). Elle dit (alors) à Samba : « Va derrière (la case) : « Samba alla derrière (la case) et s'y assit.

8. Les griots vinrent saluer Samba. Ils dirent : « Le *fama* te salue ; tous les ans les Maures enlèvent ses bœufs, cette année-ci tu les (leur) a repris. »

9. Samba fit cela deux fois. A la deuxième fois, le jeune frère de la femme (de Samba) dit à son (frère) aîné : « Ce n'est pas Samba, c'est notre sœur. » L'aîné dit : « Tu te trompes, c'est Samba. » — « Patiente, dit le jeune homme, j'examinerai ça. »

10. (Dans la mêlée) le jeune homme lança son cheval jusqu'auprès de sa sœur ; il sortit son couteau et la blessa (4) à la jambe ; il revint auprès de son frère et (lui) dit : « Je l'ai blessée (4), si c'est Samba, nous le saurons. »

11. La femme (de Samba) fit courir son cheval et rentra chez elle. Elle dit : « Eh ! Samba ! » Il dit : « Oui ! » Elle dit : « Sors de la case, mon jeune frère m'a blessée, viens que je te blesse à la jambe. » Samba dit : « Non ! » La femme a pris un couteau et a coupé Samba à la jambe, elle l'a pansé ; et s'est pansée elle-même. Elle a dit : « Samba, assieds-toi là. » Samba sortit et s'assit.

12. Les griots sont venus. Ils disent : « Merci, Samba ! Tu es blessé ? » Il dit : « Oui ! » Le *fama* lui donna des bœufs pour (bien) s'alimenter. L'on (5) dit au jeune

(1) Litt. dix chevaux.
(2) Ceux qui venaient prêter main forte aux premiers poursuivants.
(3) Sans doute pour que Samba fit au moins le simulacre de se laver, afin que l'on s'expliquât pourquoi il n'avait ni sueur ni poussière.
(4) Litt. je l'ai percée.
(5) Ce sont évidemment les gens de son entourage, son frère aîné et d'autres, qui le taquinent.

2: Monteil FA8 Bambara

U ko tyeni ye : « I li kalon' tige, i ko Samba te, Samba don'. » A ko : « A nyana. »

18. *Don' kele, Surakau u nana misiu ta ; u ye tabale gosi. Moso ko Samba e, a ko : « Samba, i te ta bi ? Ne sen' m b'i dimi. » Samba ko : « N te ta. » Moso ko : « A nyana. »*

14. *Moso a ye kilike da so la ; a ye sofau kili ; sofau nana. A ko : « Samba e, na n deme, m b'i ele. » A ko, sofau ye : « Samba ta. » U l'a ta, u l'a bila so kan', u ye marfa ta, u l'a bila a ni kilike tye u li so gosi ; so bolila, a sinna Surakau fan' fe.*

15. *Samba a be kulo. Dyaliu ko : « Fama biran-ke fato don' ! A be kulo ka ta Surakau ye ! » So nana don' Surakau tye ro. Samba a bi marfa ta k'a fili, a bolo bilala keletigela kan'.*

16. *Marfa tira, a la Sirakau fla fa. Samba li karfe sama. A ko : « Tan' don' ? » Samba li marfa soni ; a l'a-ka doloki siri ; a ni Surakau u kelila. A ye so debe ni tan' dyigi ; a e misiu bosi, a n'u sagira.*

17. *O don', Samba ma dyig' a-ka so ; a dyigi a biranke ka da la, a ni dyaliu. A ko biran-ke ye : « I ka misiu fcle. » Biran-ke ko : « I ni tye, Samba ! » Samba ko : « Kana fo ni ni tye, a fo i den'-moso ni tye. A ko : ne Samba, n ka dyito, i den'-moso de a to fari nyana bi. N'y' a don' bi, Allah de bi ma fa. »*

frère : « Tu t'es trompé en disant que ce n'est pas Samba. C'est Samba. » Il dit : « C'est bon ! » (1).

13. Un jour, les Maures enlevèrent les bœufs du *fama*. L'on battit le *tabala*. La femme dit à Samba : « Ne pars-tu pas aujourd'hui ? Ma jambe me fait souffrir. » Samba dit : « Je ne pars pas. » La femme dit : « C'est bon ! » (2)

14. La femme a mis la selle sur le cheval ; elle a appelé les *sofa* ; les *sofa* sont venus. Elle dit : « Eh ! Samba, viens « m'aider, je vais monter (à cheval). » Elle dit aux *sofa* : « Prenez Samba. » Ils l'ont pris, ils l'ont mis à cheval, ils ont pris le fusil qu'ils ont placé entre (le pommeau de) la selle et lui, ils ont frappé le cheval ; le cheval s'est sauvé et s'est dirigé du côté des Maures.

15. Samba gueule (3), les griots disent : « Le gendre du « *fama* est fou, il gueule pour aller contre les Maures. » Le cheval pénètre au milieu des Maures. Samba ayant saisi le fusil pour le jeter, toucha la détente.

16. Le coup partit et tua deux Maures. Samba tira sur les rennes et dit : « C'est ça ? » Samba rechargea son fusil, attacha sa blouse et se battit avec les Maures. Il tua cinquante cavaliers, reprit les bœufs et revint.

17. Ce jour-là, Samba ne mit pas pied à terre chez lui, il descendit de cheval à la porte de son beau-père, en compagnie des griots. Il dit à son beau-père : « Voici tes bœufs. » Le beau-père dit : « Merci, Samba ! » Samba dit : « Ne me dis pas merci à moi, dis merci à ta fille ; moi, « Samba, j'étais lâche et c'est ta fille qui m'a rendu brave « aujourd'hui. D'aujourd'hui, je sais que c'est Allah qui « tue l'homme » (4).

(1) On ne saurait trop le remarquer, l'expression *a nyana* sert le plus souvent à cacher les vrais sentiments de celui qui s'en sert. Ici le jeune homme garde au fond son opinion, alors qu'il semble y renoncer. Il en est de même à l'alinéa suivant.

(2) Voir la note précédente.

(3) Et les griots qui le croient brave ne s'expliquent pas pourquoi il crie.

(4) Et non pas la balle. — Cette finale marque nettement l'islamisation.

2: Monteil FA8 Bambara

TEXTE VIII

MARANDEN' BONE

(1re version)

1. *Moso-koro kelen' kera, tye o tye y'a den' nyini, a b'u dun'. Tye kele la rebare me, a ko a bi t'a nyini.*

2. *A duani ko a bi t'a je. A duani tua ye Maran'. Kor'-ke ko : « I te ta m je. » Maran' ko : « A nyana. » A tara Maran' soro a nye sira la.*

3. *A l'a-yere ke bereni tyeni-n-ye. A ko : « Ni n dorani tun' nana, n na nin' d'a ma. » Maran' ko : « N kor'-ke, ne don'. » A ko : « An ka ta. » U tara. Sera dugu ma, u tara dyigi moso-koro ka so.*

4. *Moso-koro ko : « Bismillai ! a ko : Tyeni, i tua ko di ? » A ko : « N tua ko Maran'. » A ko : « E ka dyigi ne ka so. » U dyigina. Su kora. Maran' ye da Moso-koroni je ; kor'-ke tari da Moso-koro-ni den' je.*

5. *Dugula ma, Moso-koro-ni ulila, a y'a-ka muru ta ; a y'a da dia. Maran' ko : « Mama, n ma sunu ! » Moso-koro-ni dala. A sumuna.*

2: Monteil FA8 Bambara

TRADUCTION VIII

LE PETIT MARAN-MALHEUR (1)

(1re version)

1. Il était une vieille qui mangeait (2) quiconque courtisait sa fille ; un homme apprit cette nouvelle et dit qu'il la (la fille) courtiserait.

2. Son petit frère (3) (de cet homme) dit qu'il va avec lui. Ce petit frère se nomme Maran. L'aîné dit : « Tu ne viens pas avec moi. » Maran dit : « C'est bon ! » (4). Il (l'aîné) partit. Maran se trouve devant lui dans le chemin.

3. Il (l'aîné) s'est fait à lui-même une jolie petite canne. Il (l'aîné) (se) dit : « Si mon petit frère était venu, je lui aurais donné ceci. » Maran dit : « Mon aîné (5) c'est moi. » Il (l'aîné) dit : « Allons. » Ils s'en vont. La nuit venue, ils sont allés prendre l'hospitalité chez la vieille.

4. La vieille dit : « Soyez les bienvenus ! » Elle dit : « Petit, quel est ton nom ? » Il dit : « Mon nom est Maran. » Elle dit : « Demeure (6) chez moi. » Ils ont pris l'hospitalité. La nuit est venue. Maran couche avec la vieille ; l'aîné est allé coucher avec la fille de la vieille.

5. A minuit, la vieille se lève, elle prend son couteau et l'aiguise. Maran dit : « Grand'mère, je ne dors pas. » La vieille se (re)couche et s'endort.

(1) C'est-à-dire le petit Maran qui cause le mal. Les mauvais tours du dit Maran sont en nombre infini ; ils font l'objet d'une série inépuisable de contes aux péripéties sans cesse renouvelées. Peut-être cette affabulation recouvre-t-elle quelqu'idée métaphysique (voir la note (1) page 389).

(2) Il s'agit d'une sorcière mangeuse d'âme.

(3) Cette expression désigne d'ordinaire le frère utérin puîné ; il ne faut pas l'entendre comme se rapportant nécessairement à un enfant, mais seulement à un homme jeune par rapport à celui qui est son aîné.

(4) C'est un nouvel exemple de l'élasticité de cette formule (voir les notes du récit précédent).

(5) Litt. mon vieux.

(6) Litt. prends l'hospitalité chez moi.

6. *Maran' ulila ; a tara Moso-koro-ni den' ka so ; a ye moso da a kor'-ke nye ma. Maran' segera* (1), *a nani* (2) *da Moso-koro-ni ka so.*

7. *Moso-koro-ni ulila, a y' a-ka muru ta, a y' a da dia, Maran' ma kuma. A tar' a den' ka so a y' a den' kan' tige.*

8. *Maran' nana, a ko : « Mama, i do, n k'i deme. » U y'a kono jara, u'y a son' bo, u y' a bien' bo, u y' a tobi ka dun'. Maran' a ni Moso-koro-ni tari da. Moso-koro-ni sunana.*

9. *Maran' ulila, tara kor'-ke kunu, a ko : « Kor'-ke an ta ; ni n tun' man na, Moso-koro-ni n'i ke tan'. » U bora. U nana da kene na. A ko kor'-ke ye, u ka yele banan' kan'. U yelena.*

10. *Dugu dyera, u ye mage bo. Maran' k' u ye : « Eh ! an' be yan'. » U nana, u ye dyele ta, u ye iri tigi jo a tora doni. Basa bora iri woro, a y' a ku ma iri la, a morola. Maran' ko kor'-ke ye, a ko : « M be basa ja, a suma ka ko. » A ye basa ja.*

11. *U ye iri tige tun'. Iri ko a bi bi. Bon' nana, a ye Maran' ta, a l'a sigi a kinin' bolo kaman' kan' ; a l'a kor-ke*

(1) Pour sagira.
(2) Pour sana.

6. Maran se lève, il va à la case de la fille de la vieille ; il place la jeune fille devant son (frère) aîné. Maran revient se coucher chez la vieille.

7. La vieille se lève, elle prend son couteau, elle l'aiguise, Maran ne parle pas. Elle va à la case de sa fille et coupe le cou à sa fille (1).

8. Maran vient (s'approche) et dit : « Grand'mère, attends que je t'aide. » Ils ouvrent le ventre, sortent le cœur, sortent le foie et les font cuire pour les manger. Maran et la vieille vont (ensuite) se coucher. La vieille s'endort.

9. Maran se lève, il va réveiller son aîné, il (lui) dit : « Aîné, partons ; si je n'étais pas venu (avec toi), la vieille t'aurait fait ainsi » (2). Ils sortent. Ils arrivent sur la place (du village). Il (Maran) dit à son aîné : « Grimpons sur un fromager » (3). Ils (y) grimpent.

10. Le jour luit. Des gens viennent au secours (de la vieille) (4) Maran leur dit (crie) : « Eh ! nous sommes ici ! » Ils viennent (ils s'approchent de l'arbre), ils prennent des haches et coupent l'arbre presque entièrement. Un lézard sortit d'un trou de l'arbre, il plaça sa queue sur l'entaille qui se referme. Maran dit à son aîné : « Je vais tuer ce lézard (parce qu') il pue. » Il tua le lézard.

11. On coupe l'arbre de nouveau. L'arbre dit qu'il va tomber. Survient un aigle, il prend Maran, il le place sur

(1) Beaucoup de récits soudanais présentent ce côté, au premier abord stupide, du sorcier qui se fait à lui-même un mal irréparable, ou travaille à sa propre ruine comme s'il ne s'en apercevait pas, même quand le fait est évident comme ici. — Mais c'est peut-être une manière d'exprimer que l'esprit qui joue sous les apparences de la matière suit ses seules impulsions sans se soucier de nos sentiments ou de nos lois de nature : il est et demeure en dehors de notre nature. — Les récits relatifs à *Maran den'* bear exactement tous de ces étrangetés. — C'est dire encore que le « possédé » n'est qu'un instrument que le *suba* prend et lâche à son gré ; quand il est abandonné, il revient à sa nature propre sans se souvenir de ce qu'il a fait dans l'état de possession, d'où, pour nous, des incohérences.

(2) C'est-à-dire : t'aurait coupé le cou.

(3) Litt. qu'ils doivent grimper sur un fromager pour échapper à ceux qui vont les poursuivre.

(4) En se réveillant, au jour, dans sa nature humaine, la vieille a vu sa fille morte. Les cris, ses lamentations ont attiré les voisins. Tous ensemble, ils découvrent les meurtriers. Maran les bâte...

ta, a l'a sigi a numan' bolo kaman' kan'. A l'u tara.

12. *Maran' ko kor'-ke ye, a ko : « Bon' suma ka ko. » Kor'-ke ko : « Na yan' je, ne ka ta yen' je. » « Maran' ko : A ka suma ka ko, m b'a kaman' kari. » A l'a kari, u bira dugu ma, u saba bè sara.*

13. *Kutani nana : « Eh ! a ko : demise nyuman u sara yan'. » A nana boti bon' nun' na. A ko : « Ettiso ! » A ulila, a tara. A nana boti kor'-ke nun' na. A ko : « Ettiso ! » a ulila, a sigira.*

14. *A ko, a bi boti Maran' nun' na, kor'-ke ko : « A to e ! Tyeni ma nyi. » Kuta ko : « Adamaden' ma nyi, n l'i kunu, i ko n kani e doro kunu ? » A ko : « n ye n doro don', n'i a kunu, a n' i dun'. »*

15. *A ko : « M b'a kunu. » a e boti a nun' na. A ko : « Ettiso ! » A ko : « N koro, n ye kuta tomo ; a ko : n koro, na kuta mina n ye, m bi ta dua nyini. » A tara kor'-ke ye kuta bila.*

16. *A nato a ni kuta benna, a ko : « N ye kuta tomo ; n ye kuta kele, n koro-ke kuta kele. » A ko : « N koro na kuta mina n ye, m bi ta dua nyini. » A tara kor'-ke ye kuta bila.*

17. *A ni kuta benna. A ko : « N ye kuta tomo, ne kuta fla, n koro-ke kuta kele. » A ko : « N koro-ke ne kuta mina, m bi ta dua nyini. » A tara. Kor'-ke ye kuta bila.*

18. *A nato a ni kuta benna. A ko : « N ye kuta tomo, tilali benna : n koro-ke kuta fla, ne kuta fla. » Kor'-ke ko, a ko : « N dua kuta dyeni, i ka nyimi ; a ko, kuta kele don' : ne b'a bila, i b'a mina. » A l'a dyeni. a l'a nyimi. a sara. A kor'-ke tara so.*

son aile droite ; il prend l'aîné (de Maran) et le place sur son aile gauche. Il les emporte.

12. Maran dit à son aîné, il dit : « L'aigle sent mauvais. » L'aîné dit : « Viens par ici, j'irai par là. » Maran dit : « Il sent mauvais, je vais casser son aile. » Il a cassé l'aile, ils sont tombés à terre et tous trois sont morts.

13. Une petite tortue survient : « Eh ! dit-elle, de bons petits sont morts ici. » Elle fait un pet au nez de l'aigle. Il dit : « Ettiso ! » (1), se lève et s'en va. Elle fait un pet au nez de l'aîné, il dit : « Ettiso ! », il se redresse sur son séant.

14. Elle dit qu'elle va faire un pet au nez de Maran, l'aîné dit : « Laisse cela, le petit homme n'est pas bon . » La tortue dit : « L'homme (2) n'est pas bon ! Je t'ai réveillé et tu (me) dis de ne pas réveiller ton petit frère ? » Il dit : « Je connais mon petit frère, si tu le réveilles, il te mangera. »

15. Elle dit : « Je vais le réveiller. » Elle fait un pet à son nez (de Maran). Il dit : « Ettisso ! » Il dit : « Mon aîné, j'ai trouvé une tortue ; mon aîné, garde-moi (cette) tortue, je vais chercher du bois sec. » Il s'en va. L'aîné lâche la tortue.

16. En revenant, il (Maran) rencontre la tortue et dit : « J'ai trouvé une tortue : j'ai une tortue, mon aîné a une tortue. » Il dit : « Mon aîné, garde-moi cette tortue, je vais chercher du bois sec. » Il s'en va, l'aîné lâche la tortue.

17. (Au retour) il rencontra la tortue. Il dit : « J'ai trouvé une tortue : j'ai deux tortues, mon aîné en a une. » Il dit : « Mon aîné garde ma tortue, je vais chercher du bois sec. » Il s'en va L'aîné lâche la tortue.

18. En (re)venant, il rencontre la tortue. Il dit : « J'ai trouvé une tortue, le compte est juste : mon aîné deux tortues, moi deux tortues. » L'aîné (lui) dit : « Petit frère, cuit ta tortue pour la manger, c'est une seule tortue : je la lâchais, tu la saisissais. » Il l'a fait cuire et l'a mangé. Il est mort. L'aîné s'en est allé chez lui.

(1) C'est-à-dire qu'il éternua. C'est toujours par là que, dans les récits indigènes, commence le retour à la vie. L'éternuement comme le pet marquent la sortie des esprits malfaisants, du moins à l'ordinaire.

(2) Litt. l'enfant d'Adam.

TEXTE IX

MARANDEN' BONE

(2e version)

1. *Sugurun' kele a tyekanyi. A ba ye suba e, tye o tye l'a nyini a na o dun'. Kamalen' kele a ta rebarun' me, a ko a fana bi t'a nyini.*

2. *A duani tua e Maran' ye, a ko a bi ta korke fe. Kor'-ke ko : « I te ta m fe. » Kor'-ke tara. A tara Maran' soro a nye sira la.*

3. *A ko : « Maran' i nana ? » A ko : « Oo ! » U tara. U sera dugu ro. Moso-koro ko : « N denu nana. » Maran' ko : « Mama, a ko, ne nana e de so ro. »*

4. *Su kora. Maran' tari da moso-koro fe ; kor'-ke tari da moso-koro den'fe. Dugu tla, Maran' ulila ; a tara kor'-ke kun' da ni moso kun' ye, a e moso kun' da ni tye kun' ye, a e moso da kor'-ke nye ma. Tari da.*

5. *Moso koro nana, a y' a den' kan' tige. A tari da. Maran' ulila, a y' a kor'-ke kunu ; a ko : « N koro, an ta, moso koro a den' fa. » U tara.*

6. *Dugu dyera. Moso-koro a y' a den' salen' soro. A ko : « Ne bi Maran' soro tyogodi ? » Moso-koro l'a-yere ke fali ye ; a tara Maranu ka dugu la.*

7. *Demisen'-u ko : « Fali duna nana ! » Ni demi sen' ko : « Ne ma ku ! » Fali na do fara a-yere kan'. Demi-sen'u ko : « Maran' i ti yele wa ? » A ko : « Fali ni-m-be do fara a-yere kan', ne te yele o fali kan'. »*

TRADUCTION IX

LE PETIT MARAN-MALHEUR

(2e version)

1. (Il était) une jolie jeune fille. Sa mère est sorcière (1) : tout homme qui la courtise (sa fille), elle (la mère) le mange. Un jeune homme qui a entendu parler de cela, dit que, lui aussi, il va aller la courtiser (la fille).

2. Son petit frère (du jeune homme), nommé Maran, a dit qu'il va aller avec lui. L'aîné dit : « Ne viens pas avec moi. » L'aîné partit. Il a trouvé Maran devant lui dans la route.

3. Il dit : « Maran, tu es venu ? » Il (Maran) dit : « Oui. » Ils sont partis. Ils sont arrivés au village. La vieille dit : « Mes enfants sont arrivés. » Maran dit : « Grand'mère, je suis venu dans ta maison. »

4. La nuit est venue. Maran est allé coucher avec la vieille, l'aîné est allé coucher avec la jeune fille. A minuit, Maran s'est levé, il est allé arranger la coiffure de son frère comme celle de la jeune fille et réciproquement. Il a mis la jeune fille devant son aîné. Il est allé se coucher.

5. La vieille vient, elle a coupé le cou de sa fille. Elle est allée se coucher. Maran s'est levé, il a éveillé son aîné, il lui a dit : « Mon frère, partons, la vieille a tué sa fille. » Ils sont partis.

6. Le jour se lève. La vieille a trouvé sa fille morte. Elle dit : « Comment m'emparer de Maran ? » La vieille se métamorphose en âne ; elle va au village de Maran.

7. Les enfants (du village) disent : « Un âne nouveau est arrivé. » (Et ils s'empressent à monter dessus). Si un enfant dit : « Je n'ai pas de place », l'âne s'allonge de lui-même. Les enfants disent (à Maran) : « Maran, ne montes-tu pas ? » Il (Maran) dit : « Je ne monte pas sur un âne qui ajoute un peu à lui-même. »

(1) Exactement *suba*. (Voir pages 345 et suivantes).

8. *Fali, a ni denmisen'u tara ; a l'u bila ka so ; a ko demisen'-u n-ye : « Au te t'â so ni-n-Maran' ma na. »*

9. *Misi kelen' be moso-koro, a konoma. A ko : « N-ka « misi ni a e dyeman' bolo, Maran'te ; a ko, ni a e bileman' « ngolo, Maran' don'. »*

10. *Maran' a nana don' misi kono ; a ya tan'-n-a-sen' ye ; Misi wolola dyeman'. A ko : « Nin' te Maran' ye. » Moso-koro bora, ka ta dugu kono.*

11. *Maran' ko, demisen'u n-ye : « A e n-an ku mina. » Demisen'u ko : « Misiden' i koma. » Misiden' ko : « Ne de Maran' ye. » U y' a ku mina. A tara n-u ye so.*

12. *Moso-koro ko : « Ne bi Maran' soro tyogadi ? » Moso-koro a-yere ke sira-dyu ye. A tara do Maran'-u ka so ko fe. U ko : « Sira-dyu fili. » Demisen'u bora ka yel'a kan', u b'a fura kari.*

18. *Maran' ba ko : « E ti ta fura sira kari. » Maran' ko : « N te ta ; tili-se-n-kun'-tye-ma sira, ne ti yel'o kan'. » A ba ko : « Ta yel'a kan'. » A ko ba e : « N so tiganinkuru. » A e tiganinkuru d'a ma.*

14. *Maran' a l'a ke boro kono ; a nana sira-dyu kere le Maran' ko : « Ne te se ka yele nin' sira na. » Sira a bolo dyigi. Maran' ko : « Ah ! n'y i don' moso-koro sira ! »*

15. *Maran' yelena, sira tara n'a e.*

8. L'âne s'en est allé avec les enfants ; il les a mis dans sa maison ; il a dit aux enfants : « Vous n'irez pas chez vous que Maran ne vienne (ici) (1).

9. La vieille a une vache qui est pleine. Elle (se) dit : « Si ma vache enfante un (veau) blanc, ça ne sera pas Maran ; si elle enfante un (veau) roux, ça sera Maran. »

10. Maran est entré dans le ventre de la vache ; il a donné des coups de pied ; la vache a enfanté un (veau) blanc. Elle (la vieille) dit : « Celui-ci n'est pas Maran. » La vieille est sortie pour aller dans le village.

11. Maran dit aux enfants : » Attrapez ma queue. » Les enfants disent : « Veau, tu parles. » Le veau dit : « C'est moi qui suis Maran. » Ils ont attrapé sa queue. Il les a emporté chez eux.

12. La vieille dit : « Comment (ferai-je pour) attraper Maran ? » La vieille s'est métamorphosée en baobab. Il (ce baboab) est allé se planter lui-même en arrière du village des gens de Maran. Ils (les gens du village) disent : « Tiens (2), un baobab ! » Les enfants sont sortis pour monter sur ce baobab ; ils ont cueilli des feuilles (3).

13. La mère de Maran dit (à Maran) : « Ne vas-tu pas « cueillir des feuilles (de baobab). » Maran dit : « Je n'y « vais pas, je ne monte pas sur un baobab de midi (4). » Sa mère dit : « Va monter dessus. » Il (Maran) dit à sa mère : « Donne-moi des arachides. » Elle lui a donné des arachides.

14. Maran les a mises dans un sac ; il (Maran) est venu à côté du baobab et dit : « Je ne peux pas monter sur ce baobab. » Le baobab abaisse une branche. Maran dit : « Ah ! je te connais, vieille baobab » (5).

15. Maran est monté (sur le baobab) ; le baobab l'a

(1) Tout ce paragraphe donne à supposer que l'âne a abandonné sa forme et est redevenu la vieille.

(2) Litt. vois un baobab.

(3) Les feuilles de baobab sont employées comme condiment dans la cuisine indigène.

(4) C'est-à-dire poussé subitement comme en plein midi. *Tili senkun' tye ma* : litt. soleil arrive au milieu de la tête.

(5) C'est-à-dire vieille qui t'es changée en baobab.

A tara n'a e a ka so, a l'a bila forgo, a la siri. A ye kolon' sen'. A ko modeni-n-ye : « *I.do Maran' kere fe, m bi ta dua nyini.* »

16. *A tara dua nyini. Maran bira a-ka tiganinkuru ka a b'u nyimi. Deni ko :* « *Maran', i be mun' nyimi.* » *A ko :* « *M bi fen'duma nyimi.* » *A ko :* « *I te n so.* » *A ko :* « *M bi son' tyogodi, m be forgo kono.* » *A ko :* « *N na da ele.* » *A ko :* « *Ni da ẽlé, ni son'.* » *A y'a ẽlé.*

17. *Maran' bora. Maran' ko a e :* « *Na ni i lempe n ye.* » *A e lempe d'a ma. Maran ko a e :* « *Don' forgo kono i ka fen' ta.* » *Deni-n-donna. Maran' li forgo da siri. A e deni-n-ka lempe sir' a la.*

18. *Moso-koro nana. A ko :* « *A be ye ?* » *Maran' ko :* « *Mama, a be yan'.* » *Deni ko :* « *Mama, ne de be forgo kono.* » *A ko :* « *Kalo !* » *A e dua ke kolon' kono ; a e ta suma mana ; a ye don' a la ; a ye forgo ta, a y'a fili kolon' kono fo deni kono terenna.*

19. *Maran' nyi pan' ! A ye saba ti. A ko :* « *Mama, n li ko dyugu k'i la tun'. I modeni kono terenna.* » *Maran' tara. Moso-koro sigira. A sara.*

emporté. Il l'a emporté dans sa demeure. Elle (1) l'a mis dans un sac de cuir (qu')elle a attaché. Elle a creusé un trou (2). Elle a dit à sa petite fille : « Tiens-toi à côté de « Maran, je vais chercher du bois sec. »

16. Elle est allée chercher du bois sec. Maran s'est mis à décortiquer ses arachides pour les manger. La petite fille dit : « Maran, que manges-tu ? » Il dit : « Je mange « une bonne chose. » Elle dit : « Ne m'en donneras-tu pas ? » Il dit : « Comment t'en donnerai-je, (alors que) je suis « dans ce sac de cuir. » Elle dit : « Je l'ouvrirai. » Il dit « Si tu l'ouvres, je t'en donnerai. » Elle a ouvert.

17. Maran est sorti. Maran lui a dit : « Donne-moi ton *lempe* (3). Elle lui a donné son *lempe*. Maran lui dit : « Entre dans le sac et prends la chose. » La fillette entra. Maran attacha l'ouverture du sac. Il (Maran) mit le *lempe* de la fillette.

18. La vieille est venue. Elle dit : « Est-il là ? » Maran dit : « Grand'mère, il est ici. » La fillette dit : « Grand'mère, c'est moi qui suis dans le sac. » Elle (la grand'mère) dit : « C'est faux. » Elle a mis le bois sec dans le trou, elle a allumé le feu et l'a mis dans le bois sec, elle a pris le sac et l'a jeté dans le trou et le ventre de la fillette a éclaté.

19. Maran a sauté trois fois en se frappant les pieds l'un contre l'autre. Il dit : « Grand'mère, je t'ai fait du mal de nouveau. Le ventre de ta petite fille a éclaté. » Maran s'en est allé. La vieille s'est accroupie. Elle est morte.

(1) La vieille a évidemment repris sa forme.
(2) Litt. un puits.
(3) Le *lempe* est un vêtement spécial aux fillettes.

TEXTE X

Suruku ni Muso-n-koroni (1)

1. *Suruku, kungo yalato, ye volo dialan' kele tomo. A tar'a di Muso koroni ma Muso-koroni y'a do ko Suruku me ni bo-nya k'a ke gwansan' ; ba tyaman' b'a je ; a y'a do Suruku b'aki* (2) *bau de no-je ; a me son' ki volo dialani ke foi yé. A y'a bila aki gwa san' je.*

2. *Do-ng-o do, Suruku bi na Muso-koroni fo : « I ni su, Muso-koroni ! i n'iki volo dialani ni su ! — I ni sogo-ma Muso-koroni ! i n'iki volo dialani ni sogo-ma ! — I ni wula Muso-koroni ! i n'iki volo dialani ni wula ! » — « Nse ! » Suruku na o na foli la, Muso-koroni bi volo dialani dyir'a ra : « Iki volo dialani file gwa kan'. »*

3. *Do kele wula je, Muso-koroni bonu* (2), *a modeni ye volo dialan'ta k'a ke na ra. Su konu* (2), *Suruku nana : « I ni su, Muso-koroni ! i n'iki volo dialani ni su ! » — « Nse, koro Suruku ! I modeni ye volo dialani ke na ra woulai na ! » « Ho, ho ! n modeni té ! i n'i ba bo nin' na. » « Awa ! kele mine* (2) *sinsan' kono. »*

4. *Suruku bi na su o su Muso-koroni fo ; o na o na, Muso-koroni bi ba sinsan' dyir' a ra ; a bi kile mine* (2) *ki bo. Bau bè bana fo-ka to ba-koro kele. Muso-koroni kamana gwana ; a t'a do a bi tyoko tyoko ke dyonko Suruku kini na o na modeni dun' su fara tle ka, a bi kasi.*

(1) Texte dû à l'obligeance de M. l'administrateur Chartier, qui l'a recueilli dans le Kaarta.

(2) Dans ce texte, les pronoms possessifs, au lieu d'être terminés par *a*, le sont par *i*. D'autres altérations finales sont également à signaler : *boru* pour *bora* ; *koru* pour *kora* ; *mine* pour *mina* ; *suruki* pour *suruku* ; *ki*, *bi*, pour *ka*, *be*.

2: Monteil FA8 Bambara

TRADUCTION X

L'Hyène et la Petite-Vieille

1. En parcourant la campagne, l'Hyène trouva une perdrix crevée qu'elle alla donner à une Petite-Vieille. La Petite-Vieille pensa (bien) que l'Hyène ne lui faisait pas ce cadeau pour rien ; elle avait (en effet) beaucoup de chèvres que l'Hyène désirait, (aussi) ne fit-elle aucun emploi de la perdrix crevée, qu'elle plaça sur (le toit de) son abri (où elle fait la cuisine).

2. Chaque jour, l'Hyène venait saluer la Petite-Vieille : « Bonne nuit ! Petite-Vieille, bonne nuit à toi et à ta « petite perdrix crevée. » (Ou) : « Bonjour ! Petite-Vieille, « bonjour à toi et à ta petite perdrix crevée. » (Ou encore) : « Bonsoir ! Petite-Vieille, bonsoir à toi et à ta petite « perdrix crevée. » « Merci ! » (répondait-elle, et) chaque fois que l'Hyène venait la saluer (ainsi), (elle lui disait) : « Regarde ta petite perdrix crevée sur (le toit de) l'abri. »

3. Un certain soir, la Petite-Vieille étant sortie, son petit-fils prit la perdrix et la mit dans la sauce. A la nuit, l'Hyène vint : « Bonne nuit ! Petite-Vieille, bonne nuit « à toi et à ta petite perdrix crevée. » — « Merci ! frère « Hyène, ton petit-fils a mis ce soir la petite perdrix cre- « vée dans la sauce. » — « Non, ce n'est point mon petit- « fils (qui a agi ainsi, mais le tien) ! tu me dois une chèvre « pour cela. » — « Soit ! prends-en une dans l'enclos. »

4. L'Hyène vint tous les soirs saluer la Petite-Vieille et, chaque fois, la Petite-Vieille lui montra l'enclos des chèvres, et l'Hyène en prit une. Toutes les chèvres y passèrent, il ne restait que le bouc. La Petite-Vieille était inquiète. Elle ne savait comment faire pour que l'Hyène ne vint pas les manger, elle et son petit-fils. Nuit et jour, elle pleurait.

5. *A tara wara-ba yoro la ka tyoko fo a ye :* « *Suruki* (2) *fle ki* (2) *volo dialan' kele du n ma, do-n-go, n'y'a do a bi nki bau di no-fe, n me son' k'a ke fe-n-ye, n'y a bila gwan-san' fe ; do-ng-o do a bi na n fo, m b' aki volo dialan' dyir'a ra gwa kan', a na o na. Do kele, n modeni ye volo ta gwa kan' ka ke na ra.* »

6. « *A ko n ye ko ni ba bo o ra. N ye sinsan' dyir' a ra, n ko a ki ba kele mine. Ka ta o su ra fo bi, su o su, Suruku bi na ba kele mine ; nki bau bè bana fo-ka to ba-koro kele. Sisan' m bi sira de a kini na n-yere ni n modeni dun' !* »

7. *Wara-ba ko a ye :* « *Ta iki so, wula la m bi na, i ki* « *n siri ba-koro no na.* » *Muso koroni y' a siri ba-koro no na Suruku nonu su fe, a doto sinsan' kono, san' yege yegera. a ye Wara-ba nye kiseu ye, a kulala ki bo bodyi seri fan' bè fe ki boli ki bo. Kamini o kera, a farala Muso-koroni n'a modeni na.*

5. Elle alla chez le lion (et) lui exposa son cas : « Voici, « l'Hyène m'a donné autrefois une perdrix crevée ; pen- « sant (bien) qu'elle n'agissait ainsi qu'à cause de mes « chèvres, je n'en fis nul emploi et la plaçai sur (le toit « de) l'abri. Chaque jour, l'Hyène vint me saluer et je lui « montrais chaque fois sa perdrix crevée sur (le toit de) « l'abri. Un jour, mon petit-fils prit la perdrix sur le toit « et la mit dans la sauce.

6. « Elle m'a dit de lui payer une chèvre pour cela. Je « lui montrai l'enclos (des chèvres) et lui dis d'en prendre « une. Depuis cette nuit-là jusqu'aujourd'hui, chaque nuit « l'Hyène est venue prendre une chèvre. Il n'y a plus de « chèvres, il ne reste que le bouc et maintenant j'ai peur « qu'elle (l'Hyène) ne vienne nous manger, mon petit-fils « et moi. »

7. Le lion lui dit : « Va chez toi, ce soir je viendrai et « tu m'attacheras à la place du bouc. » (Effectivement) la Petite-Vieille attacha le lion à la place du bouc. A la nuit, l'Hyène vint et, ayant pénétré dans l'enclos (des chèvres), vit (comme) à la lueur d'un éclair les prunelles du lion ; elle hurla, se lâcha et, courant de tous côtés, s'enfuit. Depuis lors, l'Hyène n'a plus inquiété la Petite-Vieille et son petit-fils (litt. s'est séparée de...).

2: Monteil FA8 Bambara

Index bibliographique [1]

MUNGO PARK. — *Voyages dans l'intérieur de l'Afrique* (1795-1796 et 1797). Traduction de l'anglais par CASTÉRA, 2 vol. in-8°, Paris, an VIII. — *Second voyage dans l'intérieur de l'Afrique en* 1805. Paris, 1820.

A. RAFFENEL. — *Nouveau voyage au Pays des Nègres*, Chaix et Cie, Paris, 1856.

MAGE. — *Voyage dans le Soudan occidental* (1863-1866), in-8°, Paris, 1868.

Dr QUINTIN. — *Bulletin de la Société de géographie de Paris* (septembre 1881) : Etude ethnographique sur le pays entre le Sénégal et le Niger.

G. BINGER. — *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi* (1887-1889), 2 vol. in-8°, Paris, 1892.

(ANONYME). — *Notice historique du royaume et du cercle de Ségou*, rédigée par ordre de M. le Colonel de TRENTINIAN, en 1897.

CH. MONTEIL. — *Monographie de Djénné* (cercle et ville), in-8°, 360 pages, imprimerie Mazeyrie, à Tulle, 1903. — Epuisé.

ADAM. — *Revue coloniale* (nouvelle série, n°s 18 et ss.) : Légendes historiques du pays de Nioro (Sahel).

(UN MISSIONNAIRE DE SÉGOU). — *Manuel de la langue bambara*, in-8°, 154 pages, Alger, Maison Carrée, imprimerie des Missions africaines.

(1) Il existe des citations et des études relatives aux Bambara dans nombre de publications ; je n'indique dans cet index que les ouvrages qui, en raison de leur valeur documentaire, ont été particulièrement utilisés pour la rédaction du présent livre.

2: Monteil FA8 Bambara

CH. MONTEIL. — *Contes soudanais*, elzévir, 205 pages, collection de contes et chansons populaires, Leroux, Paris, 1905.

MGR BAZIN. — *Dictionnaire bambara-français*, in-8°, 698 p., imprimerie Nationale, Paris, 1906.

LE PÈRE BRUN. — *Anthropos*, Vienne, 1906 : Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes.

HENRY (ABBÉ JOSEPH). — *L'âme d'un peuple africain : les Bambara*, bibliothèque Anthropos, 1 vol. in-8° de 234 pages, 1910.

TRAVÉLÉ. — *Petit dictionnaire bambara-français*, in-8°, Paris, Geuthner, 1910.

TRAVÉLÉ. — *Proverbes et Contes bambara*, Librairie orientaliste Geuthner, Paris, 1923.

M. DELAFOSSE. — *Haut Sénégal-Niger*, 3 vol. in-8°, Paris, Larose, 1911.

M. DELAFOSSE. — *Publications du Comité de l'Afrique française*, 1913 : Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental.

LE PÈRE SAUVANT. — *Grammaire bambara* (143 pages) *et lexique bambara-français* (289 pages), Alger, Maison Carrée, imprimerie des Missions africaines, 1918.

CH. MONTEIL. — *Les Khassonké*, in-8°, 528 pages, collection de la *Revue du Monde musulman*, Paris, 1915.

P. MARTY, — *Etudes sur l'Islam et les Tribus du Soudan*, t. IV, Paris, 1920, collection de la *Revue du Monde musulman*.

HUMBLOT. — *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A. O. F.* (Année 1918, nos 3 et 4) : Du nom propre et des appellations chez les Malinkés des vallées du Niandan et du Milo.